

PRINCIPJ DELLA SCUOLA ROSMINIANA

ESPOSTI
IN LETTERE FAMIGLIARI
DA UN PRETE BOLOGNESE

Il rilevare gli errori di qualunque siasi genere,
ma specialmente gli errori morali o religiosi
sparsi ne' libri, è un beneficio che si fa alla
scienza ed al pubblico.

ROSMINI. *Apol.* pag. 302.



VOLUME PRIMO



MILANO

COI TIPI DI ANTONIO ARZIOE E C.

1850

254-4-H-3X

Die 20 Novembris 1850

Admittitur

H. BAXMI, Prof. et Cens. Eccles.

Imprimatur

Dottor LICHTENTHAL.

AVVERTIMENTO DELL'EDITORE

Che alcuni scritti dell'abbate Rosmini siano stati proibiti dalla S. Romana Congregazione dell'Indice per ragioni estrinseche e non per la qualità delle dottrine, è stato proclamato colla stampa, e da taluni si va ripetendo a voce con danno del prossimo. Se a disinganno di chi la pensi così stortamente torna assai utile il dotto lavoro intrapreso dal P. Agostino Theiner, prete dell'Oratorio Romano, il suo vantaggio non mancherà nemmeno alla presente opera, che porta l'indagine molto più oltre allo scopo propostosi dall'erudito Oratoriano.

Rispetto a queste lettere si badi attentamente, che non furono esse originariamente scritte all'intendimento di pubblicarle, ma dirette a istruzione e a disinganno di alcuni pochi amici e familiari. S'intenderà quindi, perchè l'autore non solamente si permise talvolta di scherzare, anche a sollievo della noja, ma spesso nè pure si studiò di radolcire le espressioni, come forse avrebbe fatto, quando avesse scritto pel pubblico. Affinchè non pigliino di ciò troppo scandalo quelli principalmente tra i lettori, i quali

sieno, più che alle dottrine, devoti al nome dell'abbate Rosmini, tornerà comodo che si leggano innanzi tutto la lettera duodecima *sul censurare*, e la decimaquarta e la decimaquinta, le quali portano il titolo, *antidialettico ragionare sulle cose del Rosmini*. Oltracciò bene sta ricordare il detto, *Nolite ante tempus judicare*; e questo tempo sia almeno quando si è percorso un volume. Allora vi sarà una ragione di più per compatire l'autore, se non ha usato altro ceremoniale.

LETTERA PRIMA

NELLE OPERE DEL ROSMINI S'INSEGNA LA TERZA PROPOSIZIONE
DI GIANSENIO.

SOMMARIO

Occasione di queste lettere. — Azioni morali senza coscienza (2). — Sono azioni meritorie (3-5). — Polemica poco leale (6-7). — Nel comune linguaggio tali azioni non sono libere (8-11). — Descrizione fattane dal Rosmini (12). — linguaggio proprio del medesimo (13). — Tali azioni non sono libere nemmeno secondo il vocabolario rosmينiano. Si conclude che con la moralità senza coscienza s'insegna l'eretica dottrina della terza proposizione di Giansenio (14-19).

Carissimo amico

Voi, e con voi que' pochi sì ma ottimi nostri amici m'invitaste già, anzi con una specie di violenza m'induceste a promettervi con tutte le formalità e fino coll'aggiunta di una sanzione, che mi sarci giustificato rendendo compiuta ragione di quel mio, che voi allora diceste rotto, troppo duro, spropositato giudizio, quando, raccontatami la lepida, sebbene al tempo e al luogo inopportuna, contesa su le cose del Rosmini, nata lassù in quell'amenissima tra le nostre colline bolognesi fra l'egregio oratore e l'ardente nostro avvocato, seccamente replicai, la ragione essere tutta di quest'ultimo, e anch'io delle cose del Rosmini essere scontento, anzi per ogni conto scontentissimo.

Ora io non vi dissimulo, che al ripensare dappoi in qual briga mi fossi messo, gravosa, lunga, per sè noiosa, ed a' miei ordinarj studj sì poco confacente, più volte ne ho sentito del pentimento; e in qualche istante sono giunto sino a rivolgere col pensiero la bile ben anche contro l'avvocato, tanto d'altronde amabile e a me carissimo; dappoichè con quella sua scappata non solo aveva alquanto turbata l'allegrezza di quel pranzo e la serena gioja apprestata in quel dì alla scelta comitiva dalla squisita cortesia di quegli ottimi Padri; ma per una conseguenza certo da lui non preveduta aveva posto me ancora in cotesto imbarazzo.

Ma aveva da vincerla il dovere di mantenere la data parola congiunto con l'altro, per me di sommo peso di soddisfare alle brame di amici tali, quali voi tutti vi siet. Dopo essermi poi mancata la compagnia che sapete, provo meno pesante cotesta faccenda, in quanto in questa monotona solitudine, cui le circostanze mi hanno condannato, mi riesce pure di qualche sollievo il trovare in che comunque occuparmi.

Abbatevi dunque quello che verrò a poco a poco scrivendo, e comunicatelo agli amici, alla ristretta corona, dico, de' nostri amici e non ad altri, giusta la condizione da me fin d'allora richiesta, e da voi tutti consentitami. Su la discrezione di quelli che formano la nostra corona so quanto posso contare, e ne sto tranquillo: ma non posso promettermi altrettanto, se si voglia allargare il circolo.

Quel tale che in quel giorno al mio protesto di non volere nè potere rendere conto del mio detto a voce, perchè non era possibile, nè era da aspettarsene verun costrutto, diè mostra (cred'io non per altro che per darmi più di spinta verso dove mi traeste) di ascrivere ciò ad arte da me usata per trarmi con onor dall'impaccio, quel tale, dissi, replicatamente insistè, ch'ei voleva proprio vedere i passi dell'autore. Confido che rispetto a quella clausola del patto, anzichè scarso, mi troverete soverchio sino forse ad annojarvi. Nel dargli a leggere quel che vi manderò, ditegli che mi studierò di apporre le citazioni colla maggior possibile precisione, affinchè egli a suo talento faccia senza molta fatica i confronti; e perciò non solo indicherò la pagina, ma, a risparmiargli il peso di cercare il testo per una pagina intera, indicherò anche la parte della pagina stessa, supponendola divisa, come facevano i nostri vecchi, in quattro parti, da indicarsi colle quattro prime lettere dell'alfabeto. A tal fine vi avverto che ordinariamente mi servo dell'edizione di Milano imprestatami da quell'eminentissimo personaggio, la quale fu cominciata del 1836, e finirà Dio sa quando, avendoci il Rosmini promesse tante cose: dissi che mi servirò di tal edizione *ordinariamente*, perchè ho ancora degli opuscoli del medesimo autore, parte dei quali non vedo ancora ristampati nell'intera collezione delle sue opere; e all'occasione citerò di qual edizione mi sia servito.

Per più ragioni non ho voluto aspettare a mandarvi qualche cosa, quando avessi scritto molto: ma vi andrò mandando qualche brano

come mi verrà fatto di scriverlo. È vero che così non avrete sotto l'occhio tutta la cosa; ma vi sarà il bene di mancare una ragione di più per annojarvi. Andrò poi mettendo a intervalli dei numeri, quasi dividendo la cosa per paragrafi. L'unica ragione è il mio e il vostro comodo, perchè in tal maniera ci risparmieremo le ripetizioni, e detta la cosa una volta, basterà poi all'uopo accennare il paragrafo dov' essa si trova.

Se poi mi chiedete quanto durerò a scrivervi di questa faccenda, una sola risposta adesso vi darò: finchè avrò soddisfatto alla data parola, e più oltre se io avrò la pazienza di più scrivere, e voi di più leggere.

1. Eccomi dunque colla mano all'opera. E senza esordj, che qui non abbisognano, fino dal primo incontro voglio, o carissimo, sgomberare i vostri timori, che io sia per trattenervi con dispute sopra sottigliezze od opinioni di scuola. Uditemi. Credete voi, carissimo, essere mera opinione di qualche scuola privata, o sottile quistione d'ideologia, che a meritare e a demeritare fa d'uopo che l'azione sia libera? Voi già conoscete la terza fra le famose cinque proposizioni estratte dal libro di Cornelio Giansenio: *Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione*. E sapete ancora il giudizio che ne pronunciò solenne la Santa Chiesa cattolica: *Haereticam declaramus, et uti talem damnamus*.

Dunque che alla ragione di merito e di demerito si ricerchi, che l'azione sia libera, è un articolo di fede cattolica. Ora da tale materia io darò principio, e sarà questo il primo argomento a mostrarvi se io avessi o no ragione di dirmi molto malcontento degli scritti rosminiani. A dirvela candidamente dalle mie osservazioni su cotesti libri, questo ho dovuto conchiudere, che in essi replicate volte, e per diverse guise, quando più quando meno copertamente, ora s'insinua ora s'insegna, che si merita e demerita con azioni, le quali non sieno libere, ma fatte necessariamente. Voi fate grazia di seguirmi con pazienza e con attenzione, e dopo date il vostro giudizio.

2. Tratteniamoci in prima alcun poco su quella che il Rosmini chiama moralità scompagnata da coscienza, e di cui egli discorre nel primo ed anche un poco nel secondo libro del suo Trattato

della Coscienza Morale. Io non vi dissimulerò che questa materia può riuscire non poco intralciata, occorrendovi assai frequenti di equivoci, di dire e disdire, e cose di cui una coll'altra fa a cozzo. Ad ogni modo questo non ci impedirà dal rilevare chiaramente che pur troppo, sotto il nome di atto fatto senza averne coscienza, o di moralità scompagnata da coscienza, s'insegna la condannata dottrina che ho detto.

3. A convincersene basta esaminare due cose: 1.^o se alle azioni scompagnate dalla coscienza il Rosmini attribuisca la ragione di merito; 2.^o se tali azioni sieno libere, ovvero poste necessariamente.

E quanto al primo, se cioè alle azioni scompagnate dalla coscienza il Rosmini attribuisca il merito o demerito, osservate intanto questo suo passo ⁽¹⁾: « È certo che quando l'uomo possiede » la legge formolata, e per essa si procaccia la coscienza morale » delle sue operazioni, queste ricevono un cotal grado maggiore » di moralità, cioè un merito o un demerito maggiore ».

A me pare essere conseguenza legittima, che dunque ancor quando l'uomo non si procaccia la coscienza delle sue operazioni, queste sono meritorie, sebbene in grado minore. Sono dunque queste azioni, secondo il Rosmini, accompagnate dal merito o demerito.

4. Tale conseguenza infatti per legittima è riconosciuta anche dal Rosmini medesimo; il quale all'obbiettarglisi altra volta questo medesimo luogo, così rispose ⁽²⁾: « Mi rinfaccia (l'avversario) d'aver » detto, che *quando l'uomo si procaccia la coscienza morale, le sue » operazioni acquistano un merito o un demerito maggiore; e ne » induce: Dunque, secondo il Rosmini, le operazioni dell'uomo » hanno merito e demerito anche senza coscienza e libertà. Egli ci » attacca del suo quell'ultima parola, E libertà, affermando con ar- » ditissima menzogna e goffissimo errore..., che io abbia detto » che le operazioni dell'uomo possano essere meritorie senza li- » bertà ».*

Qui vedete manifestamente che l'autore non solo riconosce quello essere il vero senso del passo recato dal Trattato della Co-

(1) Tratt. della Cosc. lib. 2. cap. 2. pag. 87 c.

(2) Risposta al Santo Eusebio Cristiano n. XII in nota, pag. 36 e. nel IV volume della Filosofia morale, o pag. 28 nell'edizione separata di Milano.

scienza, ma di nuovo concede e confessa che le operazioni senza coscienza sono meritorie; e solo si lagna di essere calunniato da chi gl'imputi di aver detto che tali operazioni non sieno libere.

5. Nè ciò basta, ma altrove ripete la stessa cosa ⁽¹⁾: « Eusebio » (così egli) m'incarica..., che io ammetta un merito anche senza » coscienza e libertà. Senza libertà no, nol dissi mai, ed è tutta » giunta del gentilissimo signor Eusebio per potermi condannare, » com'egli fa, per giansenista marcio. Senza coscienza sì, e questa » è tutt'altra cosa ».

Dunque per nuova confessione dell'autore, egli nel Trattato della Coscienza ha insegnato avervi merito e demerito anche quando l'uomo non si procaccia la coscienza morale delle sue operazioni, giacchè questa era la questione ⁽²⁾. Ora resterà solo a disaminare se sia vero che egli è stato calunniato da chi ha detto che, *secondo il Rosmini, quelle erano operazioni senza libertà*.

6. Prima però non voglio omettere di farvi osservare un brutto incidente.

La questione, com'è palese per le parole addotte ⁽³⁾, e più si farà evidente per quello che fra poco diremo, era, se fosse meritoria un'azione di cui l'uomo non si fosse prima formato la coscienza. Ora io trovo che in amendue i luoghi citati il Rosmini scambia la questione in modo da far credere che si trattasse, *se si dia merito senza coscienza, cioè se si possano avere meriti senza averne coscienza, ovvero se l'uomo abbia coscienza de' suoi meriti*. Laonde nell'uno de' luoghi addotti ⁽⁴⁾ così interroga il suo avversario: « Mi » dica egli: ha proprio coscienza di tutti i suoi meriti e demeriti? » E nell'altro ⁽⁵⁾: « Certo io non credo che i santi abbiano coscienza » di tutti e ciascuno i meriti che si acquistano, nè credo tampoco » che gli empj abbiano coscienza di tutti e ciascuno i demeriti che » pure s'acquistano ».

Ora questa è cosa invero dispiacentissima. È dispiacente in sè, perchè nel dibattersi qualsiasi controversia, e molto più in questioni così gravi è troppo necessaria la lealtà, e ciò anche pel rispetto che si deve inverso al pubblico, sotto i cui occhi si disputa.

(1) Ris. al f. Euseb. n. LXXIII. pag. 179 al. 174 nota (3).

(2) Sopra n. 3.

(3) Ibidem.

(4) Ris. al f. Euseb. n. XII. pag. 36 al. 28.

(5) Ivi n. LXXIII. pag. 180 al. 172.

È poi dispiacente in riguardo dell'autore: giacchè qual cosa più dolorosa, che, imputatagli niente meno che un'eresia, egli in un libro di oltre trecento pagine scritto in sua difesa, appena alla sfuggita in due brevi note abbia toccata tale materia, e poi in quel pochissimo medesimo per trarsi d'impaccio non altra via sembri aver trovato, che quella di infinger e usare di equivoci.

7. Per la stessa ragione mi ha disgustato il vedere che, avendo il P. Dmowski, quegli appunto che recentemente abbiamo avuto ospite in Bologna per alcun tempo, avendo, dissi, notata di *novità* cotesta moralità senza coscienza di cui trattiamo, il Rosmini questa risposta gli abbia dato ⁽¹⁾: « Che la moralità si ritrovi talora dove non » vi ha.... coscienza, questa non è una novità, Padre mio, ma è un » dogma della Chiesa cattolica; la quale nel bambino che nasce ri- » conosce uno stato morale cattivo, uno stato di peccato; e nel » bambino che è rinato pel battesimo riconosce uno stato morale » buono, uno stato di giustizia, di grazia e di santità ». Eccovi dunque il Rosmini venirvi in mezzo col peccato originale e con la grazia battesimale, mentre le parole del P. Dmowski miravano alle *azioni fatte senza coscienza*, delle quali appunto aveva discorso il Rosmini. E pel Rosmini io brucio di vergogna, quando tale risposta fatta al P. Dmowski confronto con queste sue parole ⁽²⁾: « Noi ab- » biamo veduto che può darsi moralità imputabile a colpa senza » una coscienza antecedente. Ora qui vogliamo vedere di più se *in-* » *nanzi ad una moralità colpevole* possa darsi una moralità disor- » dinata, e tuttavia non istrettamente colpevole. *Avanti ai nostri* » *atti morali* vi ha egli una moralità *abituale*? E se v'ha, può es- » sere disordinata senza espressa colpa? » Convienne essere senz'oc- chi a non vedere che l'autore qui distingue una *moralità colpevole* da un'altra *non istrettamente colpevole*: che la prima è la sua mo- ralità *senza coscienza antecedente*, ed è, giusta le sue parole negli *atti nostri morali*: laddove la seconda è una moralità *abituale*. Che sia poi questa moralità *abituale*, la quale precede i nostri atti mo- rali, leggetelo nella risposta che egli soggiunge a quella questione con queste parole ⁽³⁾: « La rivelazione decide il dubbio recisamente, » mostrandoci la cosa nel fatto, e primieramente nel gran fatto del

(1) Filos. del diritto, vol. I. nota al n. 344, pag. 362 c.

(2) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. pag. 49 c.

(3) Ivi art. II. pag. 53 c.

« *peccato originale* ». Vedete dunque che il peccato d'origine, per confessione del Rosmini, è affatto segregato, e nulla ha che fare con la colpevole moralità senza coscienza antecedente, di cui aveva sino allora parlato. Chi pertanto, il ripeto, potrebbe non arrossire per lui, quando, rispondendo al P. Dmowski, si trova costretto a dire che la moralità colpevole senza coscienza sta nell'abituale moralità del peccato d'origine, che qui espressamente da lui è esclusa?

8. Ma torniamo su la via, e ciocchè più importa, vediamo se quelle azioni scompagnate da coscienza, e meritorie ⁽¹⁾, secondo il Rosmini, siano libere o no.

Perchè non restino nuvole, definiamo prima la questione secondo la mente dell'autore. Pertanto di questa sua moralità senza coscienza egli così scrive ⁽²⁾: « *Realmente può sussistere nell'ordine della moralità un atto morale senza che l'atto della coscienza il preceda* ». Ora che cosa è l'atto della coscienza? Secondo la sua spiegazione ⁽³⁾ « *è l'atto di giudicare l'azione, se sia conforme o difforme alla legge* ».

Ovvero ⁽⁴⁾ è un giudicare l'atto, se sia « *moralmente buono o cattivo* ».

Ovvero ⁽⁵⁾ formarsi la coscienza equivale a « *giudicare il proprio atto lecito od illecito* ».

Adunque allorchè il Rosmini afferma ⁽⁶⁾, che « *realmente può sussistere nell'ordine della moralità un atto morale senza che l'atto della coscienza il preceda* »: egli parla di atti (moralì, come s'è veduto e meritorj) ne' quali chi opera non sappia nè conosca, se quell'atto sia cattivo, ovvero sia buono, se l'atto sia lecito e conforme alla legge, ovvero illecito e difforme dalla legge.

9. Ora proposta siffattamente la questione, non mi pare molto difficile il decidere se in tali azioni vi possa o no essere quella libertà che, secondo i dommi della Chiesa cattolica, si ricerca a meritare o a demeritare.

Nei primi elementi della scienza morale, si filosofica come teologica, s'incontra quell'assioma: *nil volitum quin praecognitum*; assioma poi vuol dire *verità*, di cui nessuno dubiti o possa dubitare.

(1) Sopra n. 3-5. (2) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. II. pag. 28 d.

(3) Ivi art. I. part. 26 d.

(4) Ivi pag. 27 a.

(5) Ivi art. III. § III. pag. 35 e.

(6) Ivi art. II. pag. 28 d.

Non è dunque dall'uomo voluto nè quel bene, nè quel male morale che egli non conosce. E se non è da lui voluto, molto meno si potrà dire che a lui sia libero. Quindi tutt'al più si potrà ben dire (ad usare la nota espressione ⁽¹⁾ di S. Agostino) che in tal azione vi fu *voluntas facti*, ma non già *voluntas peccati*.

Trovando dunque che coteste azioni senza coscienza, spiegate come le intende l'autore, non possono essere libere, e sostenendo egli d'altronde che sono meritorie, bisognerebbe concludere che insomma egli insegna una eresia: *haereticam declaramus, et uti talem damnamus*; è definizione di S. Chiesa.

40. Ed io non volendo credere quasi a me stesso, volli sospettare che forse l'autore non parli delle azioni fatte per ignoranza vincibile e però libere almeno in causa.

Ma presto anche questo appiglio mi è sfuggito di mano. Impeccchè chi opera per ignoranza, opera per coscienza erronea bensì, ma non senza coscienza. Inoltre in tutto quel primo libro del Trattato della Coscienza, in cui disputa di quest'argomento, l'autore non fa motto giammai di tali azioni poste *ex ignorantia*. Eppure al principio del secondo libro ⁽²⁾ egli dice di « *avere peracrutata la natura* ... di questa *moralità*, che *precede nell'uomo la formazione della coscienza* ».

Di più egli applica questa dottrina delle azioni morali scomparse da coscienza tanto al *bene* che al *male*, tanto al *merito* che al *demerito*. Ora quando si tratta di *bene* e di *merito*, io non vedo come possa aver luogo tal dottrina: nè so che a veruno sia mai surto in pensiero che meriti colui, il quale faccia un atto buono senza sapere che sia buono e senza però volerlo come buono, comunque in causa fosse libera la sua ignoranza.

41. Non dandosi pertanto luogo nemmeno a questa buona interpretazione, per me non so trovare come scusare queste sentenze di un senso ereticale. Se non che vedo quello che si potrebbe pensare e dire: cioè in sè essere questa certamente un'eresia; ma forse non essere tale negli scritti dell'autore, e forse fra tanti altri suoi paradossi aver ancora trovata la libertà in azioni, le quali in realtà sono e non possono essere di loro natura se non necessarie.

La quale ipotesi, quando pur sussistesse, ad ogni modo non im-

(1) *Retract. lib. I. cap. 15. n. 3.*

(2) *Tratt. della Cosc. lib. II. proem. pag. 76 a.*

pedirebbe punto che le menti dei lettori non si mettessero a pericolo d'imbevversarsi di dottrine che recano gran pregiudizio ai dommi cattolici.

12. Se non che in realtà tornano inutili cotai discorsi; perchè coteste azioni eziandio, secondo il Rosmini, sono azioni necessarie e non già libere.

Osservate, amico mio, queste sue parole⁽¹⁾: « Conchiudasi intanto » che l'atto morale, *buono o malvagio*, acciocchè sia scompagnato » da coscienza, è necessario che venga fatto *senza deliberazione*, » *istintivamente*, o *spontaneamente*, dietro quel motivo, in contra » al quale l'opposto ha una forza infinitamente piccola, e quindi da » aversi per nulla come inetta ad essere da noi in noi avvertita ».

Stando dunque alle parole dell'autore l'atto posto senza coscienza necessariamente ha questi quattro caratteri, 1.^o d'essere fatto senza deliberazione, 2.^o d'esser fatto istintivamente, 3.^o d'essere posto spontaneamente, 4.^o d'essersi operato dietro un motivo, rimpetto a cui l'opposto ha una forza infinitamente piccola, e da aversi per nulla come inetta ad essere da noi in noi avvertita.

Ditemi ora voi in grazia, se cotesti caratteri sieno compatibili con un'azione libera. Invero, a tacere degli altri, come può essere libera un'azione, cui non preceda veruna deliberazione? *Omnem voluntatis electionem vel re ipsa vel divinae consultatio praecedat*, è una verità che, secondo Dionisio Petavio⁽²⁾, *philosophi omnes et theologi constanter asseverant*, e che il medesimo scrittore altrove conferma pienamente⁽³⁾ con la dottrina de' Padri.

Ma poi che tanta filosofia o teologia è qui necessaria? L'espressione più ovvia e comune a significare che un'azione non fu morale o libera, non è forse il dire che fu un atto *indeliberato* o posto *indeliberatamente*?

13. Sebbene io già m'accorgo che anche questo discorso potrà tornare a vuoto. Giacchè sentesi del continuo ripetere che il Rosmini ha un linguaggio tutto suo proprio, e che perciò si disapprovano le sue dottrine, perchè non sono intese. La qual canzone donde sia uscita nol saprei. Solamente vedo una ragione, per cui facilmente potè trovare eco; essendovi cioè molte buone persone, le quali nè

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. III. § 3. pag. 48 d.

(2) Elemch. Theolac. Vinc. Lenis cap. 19. n. 2.

(3) De Opif. sex diet. lib. III. cap. 3.

sapendo inghiottire certe stramberie, nè potendosi indurre a pensare meno vantaggiosamente dell'autore, hanno trovato in essa canzone una maniera comoda di conciliare ogni cosa.

Del resto io trovo che questa diceria è in totale opposizione con le massime e proteste dell'autore. Egli in una lettera a certo signor don Pietro Orsi ⁽¹⁾ dice di dubitare che « *mai ci possa essere necessità di usare delle parole con tutt'altro significato da quello, nel quale le prendono gli altri uomini* ». Nè qui finisce, ma dopo aver detto ⁽²⁾, che « *un nuovo linguaggio individuale, arbitrario... è lo stromento dell'orgoglio sempre solennissimo ciurmadore degli uomini* »; aggiunge di più ⁽³⁾ che « *il tramutar senso a' vocaboli è un fraseggiar nuovo su un'arte di fare smarrire e rimescolare nella mente degli uomini le antiche e giuste nozioni delle cose, di alterare i costumi, di turbare le cose pubbliche, di distruggere la religione, ec.* ». Dopo le quali sentenze così decise del Rosmini, vedete un poco che bell' onore gli fanno coloro, i quali ad ogni incontro vanno ripetendo la canzone del *linguaggio* del nostro filosofo, nuovo, inusato, non inteso comunemente, tutto suo proprio, ec., nè pensano poi che anche il solo pervertimento del linguaggio rispetto a materie sì rilevanti in filosofia non meno che in cose di Fede, principalmente in libri che si vogliono mettere in mano a gioventù ecclesiastica, essendo idoneo a pervertire le menti e le giuste nozioni delle cose, ciò solo darebbe una causa più che sufficiente a stimarle opere dannosissime.

14. Intanto io a charirmi meglio di una cosa così importante mi sono tanto più cacciato per entro alle opere rosminiane. Ma ciò appunto ha messo il colmo al mio dolore. Seguitemi per un poco; e voi pure resterete convinto che quelle quattro caratteristiche delle azioni scompagnate da coscienza, anche nel frasario del Rosmini sono incompatibili con la libertà, sono esclusivamente proprie dell'operare *necessario*, e così sono appunto quattro capi tremendi di accusa contro lui medesimo.

15. La prima caratteristica delle azioni scompagnate da coscienza è ⁽⁴⁾ che sieno poste *senza deliberazione*. Ora che in tal maniera di agire non siavi libertà, vedetelo chiaramente laddove il Rosmini a

(1) Lettera sopra un articolo del *Tiroler Bothe*, Rovereto, 1832, pag. 19.

(2) Ivi pag. 22.

(3) Ivi.

(4) Sopra n. 12.

dichiarare, come ⁽¹⁾ la volontà *soggiace alla necessità*, esprime la cosa dicendo ⁽²⁾ che *la volontà non vale a fare deliberazione*.

Vedetelo di nuovo allorquando l'autore spiegando ciò che aveva premesso ⁽³⁾ di certe azioni, le quali *nascono senz'uso di libertà*, si spiega poi col dire ⁽⁴⁾ che *interviene in esse la volontà, ma senza deliberazione*.

Ancor più chiaramente potete vederlo nell'antropologia, quando a rendere ragione come ai beati comprensori ⁽⁵⁾ *venga sottratto ogni esercizio di libertà, e impedita fino nella sua radice l'elezione*, crede troncato il nodo dicendo ⁽⁶⁾, *non essere possibili in tale stato due volizioni fra cui nasca deliberazione*.

Quindi siamo costretti a questo doloroso ragionamento. Insegna il Rosmini, che si merita o demerita ⁽⁷⁾ con azioni scompagnate da coscienza, cioè ⁽⁸⁾ con atti posti senza deliberazione; ma secondo il suo stesso linguaggio gli atti posti senza deliberazione non sono liberi, ma necessarij. Dunque egli insegna l'eretica dottrina ⁽⁹⁾ che si meriti o demeriti con atti non liberi, ma necessarij.

16. La seconda caratteristica dell'atto senza coscienza secondo il Rosmini ⁽¹⁰⁾ è che sia fatto *istintivamente*.

Ora la interpretazione genuina di questo vocabolo l'abbiamo dove volendo l'autore descrivere ⁽¹¹⁾ come « la volontà pressata ceda all'invito del bene apparente *necessariamente* », dice ⁽¹²⁾ che la volontà « *ciecamente* si abbandona senza deliberare dietro esso, e quello vuole a *guisa di istinto* operando ». Dove vedete che operare a *guisa d'istinto* valc altrettanto che operare *ciecamente, senza deliberare, necessariamente*.

A convincervene anche di più, se abbisogni, passiamo ad altra opera, dove scrive ⁽¹³⁾: « V'ha dunque una cognizione che precede » la volontà, una cognizione *istintiva*, cioè che l'uomo si forma « *istintivamente e non volontariamente*, e quest'è la cognizione » diretta ». Dunque, secondo l'autore, *istintivamente* si oppone a *volontariamente*: ripugna quindi che ciò sia libero; e infatti egli dice ⁽¹⁴⁾ che *la cognizione diretta è necessaria*.

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. art. II. § 3. pag. 36 a.

(2) Ivi pag. 37 a.

(3) Ivi pag. 64 b. (4) Ivi pag. 65 b.

(5) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. I. § 3. pag. 411 b, c.

(6) Ivi pag. 412 a.

(7) Sopra n. 3-5.

(8) Sopra n. 12.

(9) Sopra n. 1.

(10) Sopra n. 12.

(11) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. III. § 3. pag. 48 a.

(12) Ivi pag. 48 a.

(13) Princ. della Scienza mor. cap. V. art. II. pag. 78 d.

(14) Ivi art. III. pag. 83 a.

Vedete anche queste altre parole dell'autore ⁽¹⁾: « Noi dunque le » percepiamo (le idee) tali, quali si presentano: le percepiamo non » *con deliberazione*, ma *istintivamente*, *passivamente* ». Dove si riconferma che senza *deliberazione* e *istintivamente* sono due caratteri dell'agire necessario.

Torna pertanto il tristo discorso: Il Rosmini ⁽²⁾ insegna avervi merito e demerito negli atti senza coscienza, cioè ⁽³⁾ fatti *istintivamente*. Ma gli atti posti *istintivamente* a suo detto sono non liberi, ma necessari. Dunque egli insegna l'eretica dottrina della terza proposizione ⁽⁴⁾ di Giansenio, la quale congiunge insieme *necessità d'agire e merito*.

17. Veniamo al terzo carattere ascritto dall'autore ⁽⁵⁾ all'atto scompagnato da coscienza, che è l'essere fatto *spontaneamente*. Chiunque conosca i primi comuni elementi di morale o filosofica o teologica, direbbe, che qui si vuol calunniare: *Spontaneo* si dice ciò che viene da un principio intrinseco, cioè dalla volontà: da un principio intrinseco l'atto può provenire in due modi, o con libertà, o senza libertà. Dunque dal dirsi spontaneo è assurdo dedurre che si neghi la libertà, allo stesso modo che saria assurdo il dire: questa figura è rettilinea; dunque non è un trapezio.

E io concedo che questo discorso è giustissimo, ma fatto secondo le nozioni comuni. Qui però conviene discorrere secondo le nozioni proprie del Rosmini. E appunto in questo luogo, in cui i suoi principj portano a un linguaggio particolare, il conoscere questo nuovo linguaggio anzichè assolvere l'autore, come crederebbero i caldi suoi difensori, lo condanna. Vedetelo.

Già quel medesimo scriversi dall'autore ⁽⁶⁾ *istintivamente o spontaneamente*, indica abbastanza che appo lui quelle sono due parole, che ivi valgono lo stesso: e così noi già potremmo risparmiarci ulteriore fatica. Ma io ho per massima, essere troppo giusto che, trattandosi di accuse, e di accuse così gravi, nessuna diligenza si debba avere per soverchia; e voglio che voi alla fine piuttosto dobbiate dire che io in questo esame sono stato eccessivamente scrupoloso, e direi quasi incontentabile, di quello che vi debba parere menomamente che io abbia passato la cosa leggermente. Di

(1) Princ. della scienza mor. cap. V. art. II. pag. 88 d.

(2) Sopra n. 3-5.

(3) Sopra n. 12.

(4) Sopra n. 1.

(5) Sopra n. 12.

(6) Sopra n. 12.

più vedrete che l'esserci fin d'ora bene chiariti circa queste, che possono parere minuzie, ci gioverà poi a poter procedere più spedatamente in avvenire.

Pertanto a determinare il significato della voce *spontaneamente*, presso il Rosmini, osservate queste sue parole ⁽¹⁾: « Questo con- » senso è spontaneo, ovvero è libero ». Voi direste che la disgiuntiva qui zoppica, come chi dicesse: questa figura è o una curvilinea o una parabola. Di qui capite, che il Rosmini rispetto a questo s'allontana dalle comuni nozioni, e per non farlo ridicolo, concedete che la disgiuntiva deve essere logica, e però che in forza della disgiuntiva, *spontaneo* vuol dire *non libero*.

Di nuovo parlando l'autore ⁽²⁾ della volontà, che *si muove e piega si necessariamente*, dice: « Questo cedere e questo consentire » della volontà *non è libero*, il che sarebbe contro l'ipotesi, ma » *spontaneo* ». Anche qui vedete che nel linguaggio del Rosmini, *spontaneo* si oppone a *libero*: e che non è nozione generica.

In fine ci torrà ogni dubbio l'avere l'autore stesso data la definizione nominale del vocabolo. Vedetela ⁽³⁾: « Quando la volontà » opera semplicemente a seconda de' suoi oggetti (del bene cono- » sciuto) *senza che intervenga libera scelta* fra gli atti suoi, dicesi » che ella opera *in un modo spontaneo* ».

Dunque non ci può essere incerto, che *spontaneamente* nel vocabolario rosminiano vale senza libertà. E così per la terza volta siamo malauguratamente condotti a ragionare in questo modo: Il Rosmini ammette merito e demerito negli atti posti senza averne coscienza ⁽⁴⁾, cioè posti *spontaneamente* ⁽⁵⁾. Ma atto posto *spontaneamente* presso lui è un atto posto *necessariamente*. Dunque ⁽⁶⁾ egli insegna l'eretica dottrina del *merito* e della *necessità d'agire* uniti insieme.

18. Restaci a vedere, se nota di libertà o di necessità sia la quarta caratteristica, secondo il Rosmini, propria dell'atto scompagnato da coscienza, ed è ⁽⁷⁾ l'esser posto « *dietro quel motivo, in contra al » quale l'opposto ha una forza infinitamente piccola, e quindi da » aversi per nulla, come inetta ad essere da noi in noi avvertita* ».

(1) Antrop. lib. III. sec. II. cap. XI. art. II. § 3. II. pag. 433 d.

(2) Antrop. lib. IV. cap. X. art. I. pag. 533 b. (3) Ris. al f. Euseb. n. CV. pag. 247 al. 239 d.

(4) Sopra n. 3-5. (5) Sopra n. 12. (6) Sopra n. 1. (7) Sopra n. 12.

Il dubbio anche qui prestamente viene sciolto, se si consideri quest'altro principio dell'autore ⁽¹⁾: « La deliberazione precede alla » volizione ogni qual volta vi hanno *più motivi contrarj di operare, » ciascuno valido per sé a muovere la volontà »*. Ora nel caso nostro l'uno dei *motivi* come di forza *infinitamente piccola* è *inetto* ad essere in noi stessi da noi avvertito. Non resta dunque luogo a deliberazione, nè conseguentemente ⁽²⁾ a libertà.

Infatti vedete come il Rosmini altrove ⁽³⁾ descrive la cosa, quando dei due motivi contrarj di operare l'uno diventa come infinito, e l'altro come nullo: « In questo caso (ei dice) l'opposizione... è » come se non fosse, è annientata: la volontà è come incitata e mossa » da uno stimolo solo, e però a quella banda si muove spontanea- » mente (*eccovi con la sola parola, spontaneamente, già* ⁽⁴⁾ *sciolta » la questione*) cessando ogni resistenza. In tali momenti la sospen- » sione dell'assenso non ha luogo, la volontà è cacciata, determi- » nata... il consenso della volontà è irreparabile ».

Io vi farei torto, o dolcissimo, se su questo passo facessi dei commenti. Trovando pertanto anche questa caratteristica essere indizio non incerto di un agire *non libero*, ma necessario, eccovi per la quarta volta al dolente argomento: Il Rosmini vuole ⁽⁵⁾ che si meriti con azioni scompagnate da coscienza, cioè ⁽⁶⁾ *poste dietro un motivo, incontra al quale l'opposto ha una forza infinitamente piccola*, e dove per conseguente il *consenso della volontà è irreparabile*. Ma l'operare dietro un motivo, incontra al quale l'opposto ha una forza infinitamente piccola, è un operare non già libero, ma necessario. Dunque egli nell'unire nel medesimo atto *necessità d'agire e merito*, insegna la dottrina di cui la Chiesa Cattolica ⁽⁷⁾ pronunciò: *Haereticam declaramus, et uti talem damnamus*.

19. E qui metto fine a questa prima lettera con una semplice riflessione. Coll'evidenza sotto gli occhi che coteste operazioni morali senza coscienza non sono nè possono essere se non *necessarie, o prive affatto di libertà*, sia che ne giudichiate secondo le nozioni comuni a tutti i filosofi e teologi, sia che ne stimiate secondo i principj e il frasario dell'autore, richiamate ora le parole del Rosmini ⁽⁸⁾,

(1) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 3. I. pag. 428 in nota. (2) Sopra n. 15.

(3) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 3. II. pag. 435 a-c. (4) Sopra n. 17.

(5) Sopra n. 3-5. (6) Sopra n. 12. (7) Sopra n. 4. (8) Sopra n. 4.

con cui concedendo che si meriti con siffatte azioni taccia poi di *arditissima menzogna* o di *goffissimo errore* chi gli apponga, che tali azioni non sieno per lui libere: osservate quelle altre sue parole ⁽¹⁾: « *senza libertà no, nol dissi mai*, ed è tutta giunta del signor Eusebio »: richiamate il tristissimo spettacolo d'un uomo ⁽²⁾ che, accusato di eresia non trova altra difesa che evadere comunque con un equivoco: richiamate quel barattare le questioni sia con quel primo suo avversario ⁽³⁾, sia col modesto P. Dmowski: richiamate soprattutto quante volte l'abbiamo dovuto vedere congiungere insieme, non ostante il dogma cattolico, necessità di agire e merito: e poi ditemi in fede vostra, dicano in fede loro i nostri buoni amici, se del dichiararmi malcontento delle cose rosminiane io avessi ragione, o se il malcontento avesse origine forse da diversità d'opinioni disputabili, o provenisse dal non intendersi il nuovo filosofico linguaggio del Rosmini. Ripetendo il detto altra volta a bocca, non pretendere già io che questa privata mia convinzione serva di norma agli altrui giudizj su la persona o su le dottrine del Rosmini, aspetto anzi da voi che candidamente mi palesiate tutto che o voi o gli amici troviate da osservare sul mio scritto: e voi intanto aspettatevi altra mia lettera.

(1) Sopra n. 5. (2) Sopra n. 6. (3) Sopra n. 6.



LETTERA II.

TRE NUOVI ARGOMENTI DELLA STESSA ERESIA.

SOMMARIO

Se molto si richiedesse a scorgere nelle opere del Rosmini quell'errore. — Grado di moralità è grado di merito (22) — eppure la moralità è senza libertà (22-23). — Senso delle voci volontà e volontario (24-25). — Eresia che ne discende (26). — Merito nuovamente ascritto all'operare senza coscienza, e senso della voce *colpa* (27-29). — Tre ragioni dell'esser quell'operare necessario, e però dell'eresia (30-34). — Azioni necessarie imputabili a *colpa*, cioè demeritorie: quindi nuova professione della stessa eresia (35-37).

Intendo dalla vostra, che al leggere quella mia prima (che voi dite d'aver divorato), siete rimasto stremamente attonito. Non vi do il torto, e solo avrei voluto non che divoraste, ma che con pausa e calma aveste letto, concedendo più alla riflessione che ad un'avida curiosità.

Del resto che negli scritti del Rosmini si avessero a trovare siffatti aberramenti, poteva al certo recare della meraviglia, e grande quanto vorrete: ma finalmente questi non sono miracoli nuovi; chè la Chiesa di Dio n'ebbe già a piangere ben altri in parecchi ingegni, che altamente avevano di lei meritato. Di questo io più resto attonito, che così loschi debbano essere stati gli occhi di tanti da non vedere cose cotanto massiccie. Per fermo che si richiedeva mai a scorgere quell'eresia, di cui ho detto nell'altra lettera, fuorchè il ravvicinare que' pochi testi che ho ivi allegato?

21. Richiamate qui le citate parole del Rosmini, colle quali vedemmo ⁽¹⁾ attribuirsi da lui il merito o demerito alle operazioni scompagnate dalla coscienza. Egli dice così ⁽²⁾: « Egli è certo che » quando l'uomo possiede la legge formolata, e per essa si proaeacia » la coscienza morale delle sue operazioni; queste ricevono un total » grado maggiore di moralità, cioè un merito o un demerito maggiore ». Ora ponete ben mente a quelle parole: *un total grado*

(1) Sopra n. 2, 3-5. (2) Tratt. della Cosc. lib. II, cap. II, pag. 87 e.

maggiore di moralità, cioè un merito o un demerito maggiore. E poi spiegatevi, se il potrete, come chi aveva letto qualche cosa dei precedenti scritti rosminiani non abbia veduta anche in quelle sole parole l'eretica sentenza della terza proposizione di Giansenio.

Al certo per le allegate parole è manifesto, che, secondo il Rosmini, torna lo stesso il dire *grado di moralità* e *grado di merito*: e per modo si misura il grado del *merito* dal grado della *moralità*, che il dire *maggiore moralità* equivale al dire *maggior merito*, *minore moralità* vale lo stesso che *minor merito*, e *niuna moralità* dovrà coerentemente significare *niun merito*. In una parola così vanno tra loro congiunte quelle due cose, che quando in un atto vi abbia *moralità*, siavi ancor *merito*, e tanto vi abbia di *merito*, quanto v'è di *moralità*.

22. Supposta pertanto tale correlazione tra *moralità* e *merito*, ditemi se altri infuori di un cieco, dopo lette le opre dell'autore, poteva non accorgersi dell'eresia incarnata in quelle parole! Imperocchè egli è certissimo, che, secondo il Rosmini, a costituire la *moralità* di un atto non si ricerca per niente la libertà dell'operare; non solo, ma tante volte ripete questa dottrina, tanto la inculca, che nè più d'impegno poteva mostrarsi dal Rosmini per cacciarla sotto gli occhi e persuaderla, nè meno di studio ne'suoi lettori per rilevarla.

Tra le testimonianze senza numero che potrebbero allegarsi, contentatevi di queste poche: « Da tutto ciò che fu detto (così il » Rosmini (1) dando il sugo di ciò che aveva disputato) si trae che » l'atto morale risulta da due elementi, cioè 1.^o dalla legge, 2.^o dalla » volontà che si uniforma alla legge ».

E altrove (2): « Ho già detto che la moralità consiste in una relazione della volontà colla legge morale ».

E di nuovo (3): « Io riposi il concetto della moralità nella relazione della volontà colla legge ».

Nelle quali testimonianze vedete che l'autore dà una tale dottrina *ex professo*.

23. Quantunque ben mi accorgo che coteste testimonianze vi

(1) Principj della Scienza Mor. esp. VII. art. I. pag. 112 a.

(2) Antrop. lib. IV. esp. IX. art. I. pag. 524 d.

(3) Tratt. della Cosc. lib. I. esp. V. art. I. pag. 50 b.

potranno sembrare dubbiose, non apparendo di qual volontà egli parli, se di libera o di non libera.

Ma tali dubbiezze non possono aver luogo in chi ha letto il Rosmini. Eccovi l'autore stesso spiegarsi che in quelle definizioni della moralità non parla punto di volontà libera ⁽¹⁾: « Le condizioni richieste (dice egli), acciocchè vi sia bene morale, come abbiamo veduto nel precedente capitolo, non sono altro (*si noti la dizione esclusiva*) che due, 1.^o che vi sia una legge morale conosciuta dalla volontà, 2.^o che vi sia una volontà che conosce la legge e che le aderisce. Il contrario si dica del male morale. *Non si domanda dunque all'esistenza del bene e del male morale un'attività libera, ma solo si domanda un'attività volontaria* ».

Quindi altrove il Rosmini stesso ⁽²⁾: « Nella nozione del peccato in genere... non c'entra l'elemento della *libertà*. Dee bensì entrarci quello della volontà ».

E più chiaramente ancora ⁽³⁾: « Se la *volontà* declinasse dalla legge *necessariamente*, questo atto suo sarebbe pure immorale... concorrendo a farlo tale le condizioni di una *volontà* e d'una legge opposte fra loro ».

Eccovi dunque manifesto che quando il Rosmini dice consistere la moralità in una relazione della *volontà* colla legge, ei non intende una volontà libera.

24. E qui torna in acconcio farvi notare cosa di grande importanza, averci cioè egli stesso rassicurati in qual senso vadano intesi cotesti vocaboli anche rispetto ad altri luoghi. Ecco come si esprime ⁽⁴⁾: « c'è qualche equivoco nell'uso che fanno alcuni teologi della parola *volontario*; poichè talvolta l'adoperano per *volontario semplicemente*, e tal altra per *volontario libero*.... il che cagiona dispute irremediabili. Ora egli è tempo di lasciare da parte tutte le maniere equivocate, e di attenersi alle nette e precise ».

Nè è questa la prima volta che il Rosmini dà tale avvertimento. Osservate, come egli altrove ⁽⁵⁾ ripete che « il costume.... di chiamare *volontà* o atti *volontarj semplicemente* quelli che s'intende dover essere liberi, è maniera di esprimersi che può cagionare

(1) Antrop. lib. IV. cap. XI. art. I. pag. 331 d.

(2) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. VI. art. II. pag. 71 b.

(3) Ivi cap. V. art. I. pag. 51 b.

(4) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. art. II. § 2. in nota. pag. 55 d.

(5) Antrop. lib. IV. cap. XI. art. V. in nota. pag. 341 e.

» confusione a' poco accorti lettori, e l'ha cagionata, anzi ha cagionato ancora gravissime questioni fra i teologi ».

25. Dunque dovendo noi credere, che il Rosmini *lasciando da parte le maniere equivocate* si sarà attenuto alle *nette e precise*, nè avrà voluto essere egli autore di *quelle confusioni gravissime* che riprende, mentre anzi protesta ⁽¹⁾ che è stato « suo intendimento di occuparsi » soprattutto a fissare una maniera di parlare *proprio e preciso* : e quindi gravemente taccia ⁽²⁾ coloro, i quali « hanno indicato il principio morale in un modo *vago, indeterminato ed equivoco*, quando » il principio della morale dee essere una proposizione determinata » e immune da ogni specie di equivoci » : ed essendo d'altronde noi certi che quando egli nomina *volontà o volontario* non intende parlare di volontà libera nè di atto libero: non solo ne viene per conseguenza che siamo certi del senso delle testimonianze sue sopra allegate, ma che la stessa regola d'interpretazione possiamo e dobbiamo seguire nei casi somiglianti.

26. Stringiamo intanto in breve la sostanza del discorso fin qui tenuto. Secondo i principj del Rosmini ⁽³⁾, tanto in un'azione vi è di merito, quanto vi ha di moralità, e grado di moralità equivale a grado di merito. Ma ⁽⁴⁾ egli stesso alla ragione di moralità non ricerca punto la libertà. Dunque torna la dolorosa conseguenza già le tante volte per me ripetuta ⁽⁵⁾, che il Rosmini colloca il merito dove, secondo lui, non v'è libertà; e così insegna una sentenza giudicata e condannata dalla Chiesa come eretica. Nè a rilevare ne' suoi scritti cotal eresia più si richiedeva che una tenue attenzione alle poche parole sue sopra ⁽⁶⁾ allegate.

27. A questo difetto di attenzione anche tenue di chi lesse il Rosmini dovette del pari ascrivere il non avere veduta questa medesima eresia insegnata assai chiaramente in altro luogo. Vedetelo.

Egli si fa la questione ⁽⁷⁾: « Se possa concepirsi l'atto morale » senza la coscienza di lui ». E a scioglierla suppone un fanciullo giunto all'uso della ragione, il quale ⁽⁸⁾ « vede dinanzi a sè come » possibili due giudizj, l'uno dei quali rispondente alla verità . . . » l'altro in contraddizione ed in pugna con essa verità ».

(1) Tratt. della Cosc. nel proem. pag. 7 e (2) Storia comp. de'sistemi morali. esp. II. pag. 156 d.

(3) Sopra n. 21.

(4) Sopra n. 22-24.

(5) Sopra n. 15-18.

(6) Sopra n. 21.

(7) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. I. pag. 26 b.

(8) Ivi, e.

Qui a chiarezza avvertite, che quando l'autore vi dice *due giudizi*, ec., dovete intendere due *azioni*, l'una buona e l'altra cattiva; perchè egli, persuaso d'aver dimostrato che la moralità delle azioni tutta dipende, o a meglio dire tutta si rifonde nella moralità di un giudizio precedente, col quale esse azioni sieno *fisicamente legate* e dal quale *necessariamente* elle provengano, usa poi di dire *giudizio*, ovvero *giudizio pratico*, dove noi siamo soliti dire *azione*. Potrete vedere a questo proposito il secondo capitolo del primo libro del Trattato della Coscienza, o anche il capitolo quinto dei Principj della Scienza morale.

28. Fattasi dunque dal Rosmini l'ipotesi di quel fanciullo, che vede avanti sè due giudizi o due azioni possibili a farsi, l'una buona e l'altra malvagia, egli fa questa interrogazione ⁽¹⁾: « Prima di emettere l'uno o l'altro di questi due giudizi pratici, acciocchè sieno per lui *atti morali*, e gli apportino *merito o demerito*, è egli necessario che giudichi quei giudizi, cioè che giudichi il primo conforme alla legge, disforme il secondo? Il che è appunto quanto dire, è egli necessario che s'abbia formata la coscienza morale di quel giudizio pratico, che non è ancor posto da lui, ma che sta per porre, acciocchè questo sia morale, di guisa che, ove prima non la si avesse formata, il suo giudizio pratico, cziandio che lo ponesse, *non sarebbe morale, non produrrebbe merito o colpa?* »

Tre cose voglio che notiate in questo tratto, che vi potrà forse essere riuscito difficile per l'uso anzitutto dell'autore di dire *giudizio pratico* quel che voi direste azione.

Osservate in prima, come di nuovo l'autore qui vi presenta congiunto e indiviso, *essere morale* un atto coll'*apportare merito e demerito*. Ciochè ⁽²⁾ avete già visto, nei principj dell'autore, equivalere a una professione dell'eretica dottrina, di cui trattiamo.

Osservate dappoi come la questione sia di un atto il quale apporti *merito o demerito*: ciochè l'autore non fu pago di dire una volta sola, ma entro quelle poche linee ha voluto inculcarlo per una seconda volta.

Infine ponete mente come l'autore la seconda volta, invece di dire *merito o demerito*, ha detto *merito o colpa*: donde manifestamente si raccoglie che appresso lui tanto *demerito* equivale a *colpa*, che

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. II. pag. 26 d. (2) Sopra n. 21-26.

possono vicendevolmente sostituirsi. La qual ultima riflessione stia bene presente all'animo, perchè vi servirà a scorgere come il Rosmini in altro luogo, insegna, senza che molto appaia, la medesima eresia.

29. Intanto fermi nel pensiero che l'autore qui parla di un atto *meritorio o demeritorio*, cerchiamo se nel rispondere alla questione cotest'atto presenti l'aspetto di atto *libero*, quale si richiede secondo la dottrina cattolica per meritare, ovvero se abbia alcun lineamento di azione *necessaria*.

La risposta alla suddetta questione l'autore la dà a poco a poco. Stabilisce in prima (1) che « l'atto della coscienza suppone essenzialmente prima di sè l'atto della moralità *nell'ordine de' concetti*, e » non viceversa ».

Venendo poi a parlare non dell'ordine de' concetti, ma del fatto, risponde (2), che « anche realmente può sussistere nell'ordine delle » moralità un atto morale, senza che l'atto della coscienza il preceda ».

30. Or qui vi voglio attento al modo, onde egli spiega la cosa. « Quando un essere intelligente, ei dice (3), avendo percepito degli » esseri, li riconosce e li stima per quel che sono, egli opera moralmente, onestamente. Non fa adunque bisogno ch'egli abbia l'idea » astratta di legge, acciocchè adopri moralmente, non fa bisogno » che egli sappia pronunziare il principio che conviene dare a tutti » il suo. Basta che egli di fatto dia il suo a quegli esseri che » concepisce, ancorchè egli non rifletta ad altro, acciocchè il suo atto » sia giusto e però morale. Questo riconoscimento, secondo la verità, » può essere naturale, istintivo, cioè l'uomo può farlo senza riflettere ad altro, di guisa che col suo atto non dica dentro di sè altro » che quest'unica parola: Il tal ente ha tanto di entità, io lo stimo » per tanto; ed egli senza bisogno d'altro 1.º ha operato intellettivamente, 2.º volontariamente, 3.º e secondo la norma del giusto, » la qual norma è l'entità da lui percepita: dunque ha operato altresì umanamente e moralmente.... Ecco una prima moralità nell'uomo in un tempo, in cui non gli è nata ancora alcuna coscienza ».

Tre cose io trovo in questo passo, le quali fanno al caso presente, e su queste sole mi fermo conforme al mio proposito di non andar

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. I. pag. 27 c.

(2) Ivi art. II. pag. 28 d.

(3) Ivi pag. 29 c. d.



toccando se non quello che strettamente fa al mio scopo, omessa, a non andar troppo per le lunghe, la considerazione di altre cose che pure la meriterebbero.

Dice il Rosmini che questo atto 1.^o può essere *naturale*, 2.^o può essere *istintivo*, 3.^o e fatto *volontariamente*.

31. Ora queste tre note sono più che sufficienti a definire che quello è un atto necessario, e non già un atto posto liberamente.

Non v'è bisogno che ci tratteniamo a ciò provare, per quanto spetta al dirsi quell'atto *istintivo*; avendovi già dimostrato nella prima lettera ⁽¹⁾, che atto *istintivo* o fatto *istintivamente* anche nel frasario rosmينiano vuol dire un atto posto *necessariamente*. E voglio solo che qui notiate nel Rosmini un'incoerenza di parlare.

Nel passo ora riferito ⁽²⁾ dice di quest'atto, che *può essere istintivo*: ma poi non molto dopo ⁽³⁾ scrive, *esser necessario* che cotesto atto sia posto *istintivamente*. A dirvi il vero, cotale incoerenza di rappresentare prima la stessa cosa come meramente *possibile*, poi scambiarla in *necessaria*, che cioè necessariamente è sempre così, mi dispiace assai come molte altre, perchè hanno qualche apparenza di artificio altrettanto meschino che poco leale.

32. Dice poi l'autore, che tale atto può essere *naturale*. Ora ripensate pure ai vari sensi che possano darsi a quel vocabolo; ma quando si tratti di azioni, due significazioni al più potrà avere; una in quanto si oppone al soprannaturale, l'altra in quanto si contraddistingue da libero, cioè, in quanto esprime cosa che nasce dalla determinazione della natura e non dalla deliberazione della volontà. Nella presente materia è chiaro che si adopera nel secondo e non nel primo significato, come appunto tal voce fu presa da San Tommaso e dagli altri teologi, quando il volontario contrapposero al naturale. Quindi altrove congiunge insieme ⁽⁴⁾ *naturalmente* e *spontaneamente*: « Quest'è un secondo tempo dell'umanità, in cui si opera » *naturalmente* e *spontaneamente* secondo l'esigenza degli enti ». E non molto dopo ⁽⁵⁾ dice che l'uomo in queste azioni « seguita » *g'impulsi della natura senza riflettere*. Dunque in esso avete una seconda prova che ivi si parla di azione *necessariamente* posta.

(1) Sopra n. 16. (2) Sopra n. 30.

(3) Sopra n. 12 e 16. Tratt. della Cosc. lib. I. esp. IV. art. III. § 3. pag. 48 d.

(4) Tratt. della Cosc. lib. II. esp. I. art. II. pag. 84 c. (5) Ivi esp. II. pag. 88 c.

33. In fine dice l'autore che si opera *volontariamente*. Ma che questa espressione ancora si adoperi dal Rosmini a indicare un'azione posta senza libertà, dianzi ⁽¹⁾ l'abbiamo già veduto. E se ne desiderate un'ulteriore dimostrazione, vedete un luogo parallelo, dove apparirà che *volontariamente* qui equivale a un moto *spontaneo*. « I » riconoscere con *isponaneo* moto (così egli ⁽²⁾ si esprime su la identica materia) gli enti concepiti per quello che sono concepiti, non » ha bisogno di alcuna norma o legge distinta dagli enti stessi;... » di nient'altro è bisogno a ciò, se non 1.º della percezione di essi » enti (cognizione diretta), 2.º e del moto *spontaneo* della volontà » che aderisce a tutta l'entità concepita (cognizione riflessa-volontaria, pratica) ».

« Questi sono i primi atti morali dell'uomo, anteriori alla formazione delle norme o de' precetti morali. La moralità di questi atti » è innegabile: perocchè sono atti di volontà conformati all'esigenza » degli enti. Nello stesso tempo sono anteriori nell'uomo alla formazione di tutte le norme astratte; perocchè *a far tali atti niente » altro si esige che la concezione degli enti verso cui si fanno, e il » moto spontaneo della volontà* ».

Ora voi, dolcissimo, non avete bisogno che io vi ripeta, essere lo stesso, secondo il Rosmini, dire *spontaneo* e dire *non libero*: dovete rammentarvi ⁽³⁾, avere espressamente detto il Rosmini stesso, che moto spontaneo vale *atto senza libera scelta*. Dunque avete un terzo argomento che il Rosmini trattava di atti privi di libertà, di atti posti necessariamente.

34. Eppure avete veduto co' vostri propri occhi ⁽⁴⁾, che faceva egli la questione di atti, i quali *apportino merito e demerito*, replicandolo ben due volte in poche linee. Che resta dunque a conchiudere? Quanto a me torno a dirvelo: mi resta inesplicabile che tanti pure essendovi, i quali dal citare che fanno le opere del Rosmini, dall'enumerarle, dal pigliarne le difese, dal darne transunti, parrebbe pure che dovessero averle lette, non dieno poi indizio di essersi avveduti dell'eretica dottrina anche in quest'ultimo luogo contenuta. Questo fenomeno ha fatto sì, che, non fidandomi troppo su ciò che mi pareva aver veduto, abbia letto e riletto ed esaminata la cosa replicate volte:

(1) Sopra n. 25 e 26.

(2) Tratt. della Cosc. lib. II. cap. I. art. II. pag. 79 d.

(3) Sopra n. 17.

(4) Sopra n. 28.

i quali studj ripetuti tuttavia niun altro effetto hanno prodotto, che convincermi con maggior evidenza del male, che non avrei voluto vedere e confermarmi nella persuasione, che dell'attenzione in leggere coteste opere finora se n'è messa ben poca.

35. Di questo mio detto, di questa inesplicabile cecità di non vedere la suddetta eresia nelle opere del Rosmini, abbiatevi brevemente un'altra prova, e poi chiudo la lettera.

Conchiudeva il Rosmini un suo capitolo ⁽¹⁾ con quella decisa affermazione: « L'atto buono o malvagio, acciocchè sia scompagnato da » coscienza, è necessario che venga fatto *senza deliberazione, istintivamente o spontaneamente dietro quel motivo, in contra al quale l'opposto ha una forza infinitamente piccola, e quindi da aversi per nulla, come inetta ad essere da noi in noi avvertita* ». E voi già meco convenite che in questo breve tratto vi hanno quattro caratteri e contrasegni così palpabili ⁽²⁾ di azione *necessaria*, che a non accorgersene fa d'uopo non aver nè occhi, nè tatto.

Aggiungete le parole con le quali chiude l'autore quel capitolo ⁽³⁾: « La coscienza manca solo allora nell'atto disordinato, quando l'amore abituale del bene è come nullo, e il perverso istinto urgentissimo »: le quali parole, anche per sè sole ⁽⁴⁾, erano sufficientissime a fare accorto il lettore che si parlava di atto in cui non poteva essere libertà secondo Rosmini.

36. Or bene, eccovi il Rosmini poche linee dappoi pronunciare questa manifesta e chiarissima sentenza ⁽⁵⁾: « Noi abbiamo veduto » che può darsi moralità *imputabile a colpa senza una coscienza antecedente* ».

Siate voi qui giusto giudice: è forse cosa dubbia, ovvero è forse oscura che nell'*imputabilità* vi è merito o demerito, e però che con quella frase il Rosmini diceva che l'atto malvagio posto senza coscienza antecedente è *demeritorio*?

Se non vi basta l'autorità del linguaggio comune, consultate anche il frasario rosminiano. Vedete, come nella sua antropologia ⁽⁶⁾, egli stesso ci dica che « quel bene che è *imputabile* ad una volontà e ad » una persona... è ciò che è *lodevole* ». E di nuovo ⁽⁷⁾ che « il male

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. III. § 3. pag. 48 d. (2) Sopra n. 12-13.

(3) L. cit. pag. 49, a.

(4) Vedi sopra n. 18.

(5) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. pag. 49 a.

(6) Antrop. lib. IV. cap. XI. art. IV. pag. 540 a.

(7) Ivi art. V. pag. 540 a.

» morale s'imputa a *biasimo* alla persona che ne fu causa... e quando
 » il male morale viene imputato a una persona, allora piglia il nome
 » di *colpa* ». Ora l'essere un'azione *lodevole* o *biasimevole* non è forse
 ciò che con altro nome si dice *merito* o *demerito*?

Senza che osservate come il medesimo Rosmini nella stessa opera ⁽¹⁾ insegna, *nascere il merito*, perchè il bene *s'imputa alla volontà e alla persona*. Dunque anche, secondo il Rosmini, l'*imputazione* involge il *merito* o *demerito*.

Rammentatevi di più quello che sopra ⁽²⁾ già vi ho fatto osservare; cioè che il Rosmini alle parole *merito* o *demerito* nel medesimo contesto ha sostituito queste, *merito* o *colpa*. Ond'è manifesto che per la stessa ragione quando alle parole *imputabile a colpa* si sostituiscano queste altre, *imputabile a demerito*, altro non si fa che esprimere la mente dell'autore.

E per non essere infinito, osservate come, volendo l'autore provar questa sua asserzione ⁽³⁾, « esservi uno stato difettoso della volontà » che in sè ha la nozione di peccato e non quella di *colpa* : e volendone trarre argomento anche dallo stato dei dannati, pone a quel paragrafo ⁽⁴⁾ questo titolo : *Applicazione al demerito dei dannati*. Tant'è certo, che dicendosi *colpa*, s'intende presso l'autore anche *demerito*, e viceversa.

37. Eccovi pertanto un terzo argomento a giustificazione del mio stupore sul non essersi avvertita negli scritti rosminiani cotesta eretica dottrina, la quale congiunge merito e demerito con la necessità di agire, mentre essa si trova proposta entro sì poche linee e in maniera sì palpabile.

Mentre poi ho voluto rendere ragione di queste mie meraviglie su la poca attenzione usata comunemente da chi vuol far credere d'aver letto le opere del Rosmini, voi già vedete che non ho trascurato il principale mio dovere. In questa lettera vi ho messo sotto gli occhi tre altre maniere per le quali esso insegna una dottrina che la Chiesa cattolica ha solennemente condannata come eretica. E mi pare bene che anche questo solo basti a giustificarmi, se dissi d'essere scontento assai delle dottrine rosminiane. Per ora contentatevi di questo, e continuate a volermi bene.

(1) Antrop. lib. IV. cap. XII. art. II. pag. 346 d.

(2) Sopra n. 28.

(3) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. art. II. pag. 82 b.

(4) Ivi § 2. pag. 55 a.

LETTERA III.

ALTRA VIA PER CUI IL ROSMINI INSEGNA LA MEDESIMA ERESIA.

SOMMARIO

Se le opere del Rosmini sieno emendabili col mutare qualche frase (38). — Quante volte l'autore sia convinto del detto errore (39). — Moralità dietro la legge formolata, e moralità dietro l'esigenza degli enti (40-41). — Sofisma (42). — Moralità senza coscienza, ossia dietro l'esigenza degli enti con sei caratteri di azione necessaria (43-49). — Eresia che ne risulta (50).

38. Ragione di grave disgusto per un sincero cattolico è certamente il trovare nei libri che vengano alla luce qualche proposizione sì fattamente equivoca che possa trarsi agevolmente a cattivo senso contro la fede cattolica. Più disgustoso ancora deve riuscire, se una proposizione anche sola s'incontri, che manifestamente contenga un errore dommatico. Ma dolorosissimo poi sarebbe, quando il veleno, non che infettasse alcuna particella dell'opera, si scorgesse serpeggiare per ogni verso nelle fibre del corpo, e penetrare sino all'intimo delle midolle.

Ora che questa sia la tristissima condizione degli scritti rosminiani, ancorchè non si volesse aver riguardo se non al solo punto, su cui versano le precedenti due lettere, cioè all'eretica dottrina della terza proposizione di Giansenio, la quale congiunge il *merito* con la *necessità di operare*, lasciate che almeno in parte io vel dimostri nella presente. Donde potrete rilevare, se cotesti scritti sieno tali, che col reciderne o mutarne qua e là qualche frase sieno emendabili, o se più presto non sieno a paragonarsi a un pomo interamente fracido, comunque forse a molti che nol guardano da vicino il colore della scorza faccia illusione.

39. A maggiore evidenza osserveremo la cosa sotto quell'aspetto, nel quale l'ha proposta il Rosmini medesimo. Richiamate pertanto a mente la risposta da lui data a chi l'accusava, che in queste sue azioni morali senza coscienza ammettesse *merito senza libertà*. A scansare l'infamia di siffatta accusa, altro scampo per l'autore non

v'era, che o negare che quelle azioni fossero meritorie, o negare che non fossero libere. Le testimonianze che potevano prodursi contro lui a mostrare che in tali azioni egli ammetteva il merito, erano troppo chiare; ed egli di nuovo confessò che quelle erano azioni *meritorie* (1): negò invece che quelle fossero azioni senza libertà (2): *senza libertà no* (sono sue parole) (3), *no! dissi mai*. Di sua bocca dunque ha pronunciato la sentenza, che tante volte ei sarà convinto di cotesta dottrina ereticale, quante volte da' suoi scritti risulti che quelle azioni non sieno libere.

Ora riandate, o carissimo, le precedenti due lettere, e numerate le quante volte per le sue parole stesse fummo condotti e costretti a conchiudere, che quelle azioni, secondo i suoi insegnamenti decisi, non erano già libere, ma fatte necessariamente. Quindi conchiudete se quel veleno poco o molto serpeggi per quelle opere. Ma poi sappiate che quello anzichè essere il tutto, non è che una parte, e ve ne convincerete se la vostra pazienza di leggere sarà costante.

40. Voi, già da quello che ho scritto, avete capito che, secondo il Rosmini, due specie vi hanno di atti morali, in quanto gli uni sono scompagnati dal giudizio della coscienza, gli altri ne sono accompagnati. Ora egli di coteste classi di azioni discorre eziandio sotto altri nomi. Il primo modo di agire il dice un operare *dietro l'esigenza degli enti*, il secondo poi lo chiama un operare *dietro la legge formolata ed astratta*.

Osservate voi stesso la cosa in qualche suo testo, p. es., quando così scrive (4): « La coscienza adunque nasce nell'uomo necessaria-
» mente, quando egli viene in possesso della *legge astratta e formo-*
» *lata, e dee dietro a quella operare*. Venuto a tal termine, egli non
» può a meno di *applicare la legge* all'azione particolare che sta
» facendo, e di portarne il giudizio, il che viene a dire, di formar-
» sene la coscienza ».

Qui, come vedete, si tratta del secondo modo di operare, cioè dietro la legge astratta e formolata, che è accompagnato dalla coscienza.

41. Quanto poi al primo basta anche ciò solo che avete in un testo da me altrove allegato, e che di nuovo trascrivo per vostro comodo (5):

(1) Vedi sopra n. 3, 4, 5. (2) Ivi. (3) Sopra n. 5, 19.

(4) Tratt. della Cosc. lib. II, cap. III, pag. 90 b.

(5) Tratt. della Cosc. lib. I, cap. IV, art. II, pag. 29 a. d.

« Quando un essere intelligente, avendo percetti degli esseri, li
 » riconosce e stima per quel che sono, egli opera moralmente, one-
 » stamente. *Non fa dunque bisogno che egli abbia l'idea astratta di*
 » legge, acciocchè adoperi moralmente, non fa bisogno ch'egli co-
 » nosca esplicitamente ch'egli sappia pronunciare il principio, che
 » *convien dare a tutti il suo.* Basta che egli di fatto dia il suo a
 » quegli esseri che concepisce, ancorchè egli non rifletta ad altro,
 » acciocchè il suo atto sia giusto e però morale. Questo riconosci-
 » mento, secondo la verità, cioè *secondo l'entità dell'ente* percetto,
 » può essere naturale, istintivo, cioè può farlo l'uomo senza riflettere
 » ad altro; di guisa che col suo atto non dica dentro di sè altro che
 » quest'unica parola: *il tal ente ha tanto di entità, io lo stimo tanto* »;
 ed egli senza bisogno d'altro, 1.^o ha operato intellettivamente, 2.^o vo-
 lontariamente, 3.^o e *secondo la norma del giusto, la qual norma è*
l'entità da lui percetta: dunque ha operato altresì umanamente e
 moralmente. Con che vedete che questo operare tiene a norma non
 la legge formolata, ma l'entità delle cose, ossia l'esigenza degli enti.

Che questo poi sia un operare senza coscienza, vedetelo confer-
 mato in queste parole dell'autore (1): « nè questo operare implica
 » alcun'altra riflessione, alcun confronto fra l'azione e la legge, di
 » cui non ha ancora un concetto separato, e in una parola alcuna
 » coscienza ».

42. Se ho da dirvi il vero, a me sembra che tutto il partito tratto
 dal Rosmini per la sua moralità senza coscienza da questi due diversi
 modi di operare, non si appoggi che sopra un equivoco, *et quidem*
 un equivoco alcun poco grossolano.

Invero noi già vedemmo (2). che, secondo lo stesso Rosmini, lo
 stato della questione era, se potesse darsi un atto morale senza un
 previo giudizio su la sua bontà o malizia, su la licità o illiceità, su
 la sua conformità o difformità dalla legge. Ora eccolo qui adesso
 distinguere due norme delle nostre azioni: l'una *astratta*, com'ei dice,
 e *formolata*: l'altra riposta nell'*entità degli enti* da noi percetta,
 la quale serve di misura o norma alla stima e affetto nostro inverso
 ai medesimi. Pretende quindi, che quando operiamo dietro la legge
formolata ed astratta, l'atto sia accompagnato da coscienza; all'in-

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. III, § 2. pag. 35 n.

(2) Sopra n. 8.

contro non v'abbia *veruna coscienza* quando la norma delle nostre azioni sia la quantità dell'essere delle cose.

Ma sia o non sia astratta la norma che serve di regola alle nostre azioni, che monta ciò onde s'abbia a dire che nell'un caso v'ebbe il giudizio della coscienza, nell'altro no? Ei definisce pure la coscienza così (1): « *la coscienza è un giudizio su la moralità delle nostre proprie azioni* ». Ora sia ella o non sia astratta la regola dell'operare, non si forma in amendue i casi il *giudizio su la moralità delle azioni*? Forsechè egli stesso non appella col nome di *legge l'entità dell'ente* quando scrive (2): « per lui (l'uomo) è legge sufficientissima » quel suo simile conosciuto, quell'umana natura, percepita in altrui » come in sè stesso? »

Ma tant'è. Il Rosmini ha voluto provare (3) « che si può dare nell'uomo uno stato, nel qual sia una moralità anche attuale senza coscienza della medesima »: ovvero (4) che « realmente può sussistere nell'ordine della moralità un atto morale senza che l'atto della coscienza il preceda », cioè, com'ci si spiegava dappoi (5), senza la previa cognizione, che l'atto sia buono o cattivo, lecito od illecito: ma poi ti scambia queste espressioni nell'altra (6) *di giudicare se l'atto sia conforme alla legge o difforme*. Stabilito quindi esser due le norme dell'operare, l'una astratta e formolata, l'altra l'esigenza o entità degli enti percepita, avverte (7) che questa seconda norma, « sebbene efficace ed obbligatoria, pure non merita il nome di *legge*, secondo l'uso comune di questa parola ». Dietro tali premesse, poi così ragiona: l'atto della coscienza è un giudicare se l'azione sia o non sia conforme alla legge: ma il nome di *legge*, secondo l'uso comune di questa parola, non si dà se non ad una norma astratta e formolata. Dunque allorchè si operi senza tenere per norma la legge astratta e formolata, si opera senza l'atto della coscienza. Ma l'uomo opera moralmente anche allorquando a norma delle sue azioni tiene non già la legge astratta, ma solamente la quantità di essere degli enti. Dunque si danno azioni morali senza coscienza antecedente, cioè (8) senza verun previo giudizio, che elleno sieno buone o cattive,

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. III. art. II. pag. 24 e.

(2) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. III. § 2. pag. 34 d.

(3) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. pag. 23 c.

(4) Ivi art. II. pag. 28 e.

(5) Sopra n. 8.

(6) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. I. pag. 26 d.

(7) Tratt. della Cosc. lib. II. cap. III. in nota. pag. 50 d.

(8) Sopra n. 8

lecite od illecite. Il qual discorso, come vedete, potrebbe servire a meraviglia, quando ai giovani che studiano i primi elementi di dialettica, si propongono per esercizio appunto di questi paralogismi.

Ma lasciamo da parte coteste miserie, delle quali ben poco conto faccio al presente, e solamente possono dolere assai, in quauto avendo esse molta apparenza di artificioso raggiro, io così la penso, che di cotali raggiri non suole usare chi sinceramente studia e scrive al solido progresso delle scienze e della verità, e all'opposto sono essi per solito le arti di chi ama ed ha interesse di pescare nel torbido. E che qui per troppa mala ventura si peschi nel torbido, molte sono le ragioni che ce ne rattristano.

43. Indaghiamo intanto il punto principale, cioè se proponendoci il Rosmini la sua moralità senza coscienza, sotto l'aspetto di un operare dietro l'esigenza degli enti, comparisca essa sotto le sembianze di un agire libero, quale per sua sentenza stessa dev'essere ⁽¹⁾, perchè non si dica eretica, ovvero se ci si rappresenti col l'aspetto di agire necessario, ciocchè egli accusato negò recisamente.

Io qui non vi richiamerò il passo poc'anzi ⁽²⁾ descrittovi, nel quale questi atti si dicono *naturali, istintivi*, posti *volontariamente*. E voi già altrove ⁽³⁾ poteste accertarvi che tali caratteristiche tutte e tre connotavano un operare necessario; laonde quel tratto solo dirime per sè ogni controversia. Ma qui vogliamo inoltre vedere quanto cotal veleno sia diffuso.

44. Leggete pertanto anche questo piccolo brano ⁽⁴⁾, nel quale l'autore assegna la differenza che passa tra l'agire dietro l'esigenza degli enti, e l'operare dietro la legge astratta e formolata: « L'operare (così egli) dietro l'esigenza degli enti, è un operare *immediato, spontaneo*, e sebbene razionale, tuttavia *similissimo alle azioni prodotte dal sentimento*, in quanto che sentimento si può dire in noi l'effetto che produce l'esigenza degli enti. L'operare poi dietro la legge formolata, è un operare *il più spesso con avvertenza e con elezione e anche con deliberazione* ».

Tre note, come vedete, o amico, egli assegna dell'operare dietro l'esigenza degli enti, e tre altre dell'operare dietro la legge formo-

(1) Sopra n. 39. (2) Sopra n. 41. (3) Sopra n. 31, 52, 53.

(4) Tratt. della Cosc. lib. II. cap. I. art. II. pag. 86 b.

lata. E poichè quest'ultime devono distinguere il secondo modo dal primo, e costituire una differenza tra loro, così devesi stabilire che tali note nè convengono, nè possono convenire al primo modo di agire. Il perchè conchiuderemo che l'operare dietro l'esigenza degli enti, ha sei qualità o caratteri proprj; dev'essere cioè un operare. 1.^o *immediato*, 2.^o *spontaneo*, 3.^o *similissimo alle azioni prodotte dal sentimento*, 4.^o *senza avvertenza*, 5.^o *senza elezione*, 6.^o *senza deliberazione*. Sei caratteri assegnati dal Rosmini, e sei testimoni contro lui, perchè tutti e ciascuno lo convincono di ciò che ei, per isfuggire la taccia di eresia, volle negare, *essere coteste azioni senza libertà*.

45. Che io ciò vi dimostri rispetto al secondo e al sesto di que' caratteri, che sono *operare spontaneo* ed *operare senza deliberazione*, non occorre più, perchè fu ciò fatto altra volta ⁽¹⁾. Vel dimostrerò pertanto rispetto agli altri quattro, non perchè io il reputi necessario, essendo la cosa per sè stessa affatto manifesta; ma perchè non è bene che in tali materie si trascuri alcuna diligenza, e perchè voglio togliervi ogni dubbio possibile, se forse così stia la cosa anche secondo il frasario del filosofo roveretano. Accertiamoci adunque con alla mano il suo vocabolario.

46. In quanto adunque al primo di que' contrassegni, cioè all'operare *immediato*, due luoghi ho alla mano tolti dall'Antropologia ⁽²⁾, in amendue i quali l'azione *immediata* si propone come propria di quelle volizioni che il Rosmini chiama *affettive*. Ma il Rosmini stesso poi pronuncia ⁽³⁾, che « il volere *senza scelta*.... è ciò che » avviene in *tutte le volizioni affettive* ». Dunque l'operare immediato è un operare senza scelta, e però *senza libertà*.

47. La terza nota è l'essere un operare *similissimo alle azioni prodotte dal sentimento*. Ma azioni prodotte dal sentimento nella rosminiana filosofia, non sono che azioni *istintive*, fondandosi, secondo lui, gl'istinti nei sentimenti, ed ivi originandosi. Azioni poi istintive e azioni necessarie voi già sapete valere lo stesso ⁽⁴⁾. Siate contento di vedere per voi stesso l'accennata dottrina del Rosmini nei luoghi che vi accenno ⁽⁵⁾. A non lasciarvi però digiuno, vedete

(1) Sopra n. 15, 47.

(2) Antrop. lib. III. sez. I. cap. IV. art. III. § 6. pag. 339 a; e § 9. pag. 342 c.

(3) Antrop. lib. III. sez. II. cap. IV. pag. 336 b. (4) Sopra n. 16.

(5) Antrop. lib. II. sez. II. cap. I. pag. 233 a; a cap. XI. art. IV. § 3 pag. 340 a, b.; Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. III. § 3. pag. 43 in nota, a pag. 43 nota (4)

queste sue parole ⁽¹⁾: « Il sentimento è *cieco*, e come cieco che egli » è... non può cercare o trasandare le cose che avvengono dopo » di lui, perchè non le conosce ». Dunque azione prodotta dal sentimento val altrettanto che azione prodotta da una potenza cieca, la quale per certo ripugna che sia libera.

48. Siegue il quarto contrassegno riposto nell'*operare senza avvertenza*.

A questo proposito mi contento di mettervi sott'occhio queste parole del nostro autore ⁽²⁾: « L'inavvertenza è quando io conosco » in teoria una conseguenza che discende da' principj della legge » razionale, ma nell'atto dell'operare non ci rifletto, ed opero senza » badare ed altresì senza avere volontà di contrappormi ad essa ».

E di nuovo ⁽³⁾: « Sebbene la volontà ne' primi moti concorra anche positivamente, tuttavia ella non vi concorre con avvertenza » chiara.... Però il concorso della volontà riguarda più l'atto nella » sua entità fisica, che nella sua entità morale... Ella vuole (l'atto) » senza più, e non l'atto vestito, per così dire, della sua relazione colla » legge ». Dal qual passo voi rilevate che, giusta il Rosmini, quando si opera senza avvertenza, il concorso della volontà nemmeno riguarda l'atto vestito della sua morale relazione colla legge: e ciò è verissimo secondo il noto assioma: *nil volitum quin praeognitum*. Ma se manca un qualunque concorso della volontà anche *non libero* (di che egli ivi tratta) *a fortiori* manca la libertà. Dunque anche nel frasario rosminiano l'*operare senza avvertenza* è un *operare senza libertà*.

49. Resta omai da cercare, se di libertà o di necessità sia indizio il quinto de' suddetti sei caratteri, il quale è riposto nell'*operare senza elezione*. Voi direte che solo uomini senza cervello possono qui restar dubbi. Ma che volete? La canzone *del nuovo linguaggio* del Rosmini pare proprio che abbia ubbriacato cert'uni fino a perdere il cervello, ed io a quel più ritrossetto de' nostri amici vo' togliere ogni lieve pretesto di contrastare.

Osservisi dunque questa sentenza del Rosmini ⁽⁴⁾: « Prima di tutto

(1) Stor. comp. de' Sistemi Mor. esp. IV. art. IV. pag. 179 b.

(2) Tratt. della Cosc. lib. III. cap. II. art. III. § 6. nota.

(3) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. art. III. § 3. pag. 65. nota (4).

(4) Antrop. lib. III. sez. II. cap. IX. pag. 394 d.

» conviene accuratamente vedere in che consista l'atto della libertà... Dico adunque, che l'atto, di cui si tratta, è *quell'atto di elezione*, nel quale l'uomo, ec. » Volete testimonianza più chiara, che se non v'ha *elezione*, non v'è nemmeno *libertà*?

Ma vedete un altro passo non meno chiaro ⁽¹⁾: « Insomma vien meno l'azione della libertà o per mancanza di elezione, o per mancanza, ec. » Dunque anche questo contrassegno convince che l'operare, di cui è discorso, è senza libertà.

50. Raccoglio in breve il fin qui detto. Mi dissi scontentissimo delle cose del Rosmini per questo eziandio, che volendosi pur prescindere dall'ammasso di altri errori che a suo tempo vi accennerò, e stando unicamente all'eretica dottrina, la quale congiunge insieme necessità d'azione e merito, questo non era una macchia che deturpasse alcuna particella de' suoi scritti, ma era una cancerena che ne appestava l'intimo delle viscere e delle midolle. A procedere con più di evidenza, chiamai a giudice lo stesso Rosmini ⁽²⁾, che di tale cresia tante volte sarebbero convinti i suoi scritti quante volte si convincesse che quelle azioni senza coscienza, da lui ora insegnate all'Italia, non sono altrimenti libere, ma fatte per necessità. A chiarirci poi su questo punto, oltre il dettone nelle precedenti lettere, vi ho fatto vedere ⁽³⁾, come le azioni scompagnate da coscienza da lui si proponevano sotto l'aspetto di azione posta dietro l'esigenza degli enti o la entità degli esseri; e facendoci ad esaminare la fisionomia e i lineamenti di questa figura anco con lenti fabbricate e imprestategli dal Rosmini stesso, sei impronte chiarissimamente vi abbiamo scorto in faccia, le quali indubitatamente decidono essere quelle azioni onninamente senza libertà, e perciò sei testimonj del veleno ereticale che attossica le midolle di quei libri.

Più altre cose aveva da aggiungere allo stesso proposito. Ma necessitato ad assentarmi per alcuni giorni, e non volendo lasciarvi digiuno alla lunga, vi mando quel poco che ho scritto. Il fatto vi proverà che questa è interruzione per me, non cessazione di scrivervi: Addio.

(1) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. I. pag. 404 d. (2) Sopra n. 39. (3) Sopra n. 40, 41.

LETTERA IV.

TERZA PROPOSIZIONE DI GIANSENIO INSEGNATA PER ALTRO MODO.

SOMMARIO

Operare con coscienza è operare con la legge formolata e astratta (52). — Operare senza coscienza è operare senza norma o concetto astratto (53-55). — Premura d'inculcare la detta eresia (54). — L'operare senza norma o concetto astratto non è libero (56). — Confermazione col ravvicinamento dei dettati di più opere. — Se ne deduce l'ereticale errore (61).

51. Ripiglio l'intramessa via, e continuo nell'opera incominciata di farvi conoscere quanto mai si estenda nei libri rosminiani la cancrena velenosa dell'ereticale dottrina della terza proposizione di Gian-senio. Nè riesce tal impresa malagevole, dopochè, per sentenza del Rosmini medesimo ⁽¹⁾, tante volte vien còlto, per così dire, nel delitto, quante volte si trovi mancare la libertà a quelle azioni che egli disse scompagnate dalla coscienza. Pigliatevi dunque quest'altro saggio.

52. Poteste già vedere nella precedente lettera ⁽²⁾, che secondo il Rosmini, l'operare con coscienza era un operare *dietro la legge formolata*. Diffatti egli altrove ⁽³⁾ così definisce la coscienza: « La coscienza è l'applicazione della legge formolata alle proprie individue azioni, che ciascuno sta per fare ». E di nuovo ⁽⁴⁾: « La coscienza nasce nell'uomo necessariamente, quando egli viene in possesso della legge *astratta e formolata*, e dee dietro quella operare ».

53. Nel qual ultimo passo dell'autore, ponete mente come la legge formolata da lui si dica *astratta*.

Dissi che ponghiate a ciò mente, perchè in realtà questa è una principalissima differenza che l'autore pone tra la legge formolata e quell'altra norma di agire che egli appella *esigenza degli enti percepiti*: il carattere della prima è di essere *una legge astratta*: all'op-

(1) Sopra n. 59.

(2) Sopra n. 40.

(3) Tratt. della Cosc. lib. II. cap. I. art. II. pag. 87 l.

(4) Ivi cap. III. pag. 90 l.

posto il carattere della seconda è il *non contenere verun concetto astratto*.

Ed ecco la cosa espostavi colle parole dell'autore ⁽¹⁾: « Acciocchè » l'uomo possa paragonare la propria azione colla legge, e trovarla » conforme o difforme, che è quello che fa il giudizio della coscienza, » non basta la sola concezione degli enti individuali e il moto spontaneo della volontà che determina l'azione, ma oltre a ciò si esige » una norma *astratta* e generale, che sia mediatrice a operare il confronto fra l'azione da farsi e gli enti concepiti ». Qui chiaramente vedete che il Rosmini a poter fare il giudizio della coscienza richiede che siavi una regola o legge astratta.

Osservate all'incontro, come dell'operare dietro l'esigenza degli enti scriva ⁽²⁾, che di nient'altro è bisogno a ciò se non, 1.º della percezione di essi enti ..., 2.º e del moto spontaneo della volontà, che aderisce a tutta l'entità concepita Questi sono i primi atti morali dell'uomo, anteriori alla formazione delle norme o de' precetti morali. La moralità di questi atti è innegabile; perocchè sono *atti di volontà conformati all'esigenza degli enti*. Nello stesso tempo *sono anteriori nell'uomo alla formazione di tutte le norme morali astratte*; perocchè a far tali atti niente altro si esige che la concezione degli enti, verso cui si fanno, e il moto spontaneo della volontà. Dove non meno chiaramente vedete che l'operare dietro l'esigenza degli enti esclude tutte le norme o leggi *astratte*.

54. Avanti di progredire oltre, lasciatemi fare su i due testi allegati una breve riflessione tutta al proposito dell'intento presente. È egli vero, che per sentenza del Rosmini ⁽³⁾, il descrivere le azioni scompagnate da coscienza come *prive di libertà* equivale a una professione dell'eretica dottrina della terza proposizione di Giansenio? Ebbene: richiamate alla memoria, che *atto spontaneo*, per definizione e dichiarazione espressa del Rosmini stesso ⁽⁴⁾, vale *atto senza libertà*; e così nelle poche linee dei due descritti testi, già vedete la eretica professione non una volta sola, non due, ma fino a tre volte replicata, poichè nel secondo testo due volte lo ripete ed inculca, che la volontà interviene *con moto spontaneo*.

La qual professione di eresia per altri motivi ancora mi ferisce il

(1) Tratt. della Cosc. lib. II. cap. I. art. II. pag. 80 c.

(2) Ivi pag. 79 d.

(3) Sopra n. 39.

(4) Sopra n. 17.

cuore. 1.º Perchè avendovi l'autore già fin dal primo libro di quel Trattato ripetuta le tante volte la canzone del *moto spontaneo*, questo non finir mai di cacciarlo sotto gli occhi, per quanto supponga i suoi lettori smemorati e stupidi, è eccessivamente troppo, e porge un sospetto non ingiusto di certa smania d'imprimere indelebilmente nei lettori una massima che poi si scopre tinta, anzi imbevuta d'eretico veleno. 2.º Perchè l'autore ti caccia avanti questo suo *moto spontaneo* anche fuor di proposito. Osservate di grazia, amico mio, il primo testo. Ei voleva dire che a formarsi la coscienza non basta percepire gli enti individuali, ma vi bisogna una norma *astratta*. La questione, come vedete, tutta riguarda ciò che spetta all'intelletto. Che c'entrava dunque il trarre qui in mezzo il *moto spontaneo* della volontà? Guardate del pari il secondo passo nell'ultima sua parte. Ivi pure la questione mirava alle parti che sono proprie dell'intelletto, e si veniva a conchiudere che bastasse la concezione degli enti individuali ad esclusione delle norme astratte. Ditemi ora, perchè dunque l'autore anche qui mette discorso fuor d'ogni proposito del suo *moto spontaneo*, molto più che avevalo già ivi intrusolato poche righe avanti? Voi pensateci, e intanto io tirerò avanti.

55. Dicevamo che a formarsi la coscienza, l'autore esige una norma astratta, la quale manca dove si operi solo dietro l'esigenza degli enti. A maggior chiarezza, vedete qui espresso il primo punto ⁽¹⁾: « Nel caso nostro (*di formarsi la coscienza*), l'uomo dee giudicare » quest'azione retta e buona; quest'altra che sta per fare malvagia » e cattiva.... Questo giudizio nol può fare se non abbia già *astratto* » dall'ente il concetto di questa sua esigenza, che è la forza obbligatoria, la norma, il precetto, la legge ».

Il secondo punto eccolo espresso nel seguente passo, in cui l'autore di chi opera solo dietro l'esigenza degli enti, scrive ⁽²⁾ « che questi » non s'è formato ancora nessuna scienza morale, e non saprebbe » rispondere ad alcuna interrogazione intorno a ciò, nè pronunciare » verun precetto, veruna legge, non solo esternamente colle parole, » ma nè anco internamente col pensiero, perocchè un precetto o una » legge pensata o parlata è qualche cosa di *astratto* dagli enti, è un » concetto generale, ed egli *non ha ancora se non la percezione e* » *concezione di enti individuali e nulla più* ».

(1) Tratt. della Cosc. lib. II. cap. I. art. II. pag. 80 d.

(2) Ivi pag. 80 d.

Ritengasi dunque qual principio fermo del Rosmini, che quando si opera senza coscienza, essendo questo un operare dietro l'esigenza degli enti, non interviene *verun concetto astratto*; ma chi così opera, *non ha se non la percezione e concezione di enti individuali e nulla più*, o, come dice altrove ⁽¹⁾, *non ha il minimo concetto astratto e generale*.

56. Definita così la cosa, già si fa luogo alla solita importantissima questione: lu quest'operare senza verun concetto astratto, con la sola percezione degli enti individuali e *nulla più*, vi è poi la libertà richiesta dalla fede cattolica pel merito e demerito?

La risposta io la voglio dalla bocca del Rosmini stesso; ed egli presto me la porge nella sua Ideologia ⁽²⁾, dove decisamente insegna che « *le idee astratte sono sempre necessarie alla nostra volontà*, » perchè ella possa muovere *deliberatamente* le altre potenze »:

E di nuovo ivi stesso pronuncia ⁽³⁾: « senza gli astratti adunque io » non posso far uso della mia libera volontà ».

Eccovi pertanto, o amico, un breve ma irrepugnabile discorso: A detto del Rosmini, senza gli astratti non si può far uso di libertà, e ad agire liberamente sono sempre necessarie le idee astratte. Ma per sentenza di lui stesso operandosi senza coscienza, dove pure per sua sentenza vi ha merito e demerito, non ha luogo il minimo concetto astratto. Dunque nell'operare senza coscienza, benchè si meriti o demeriti, giudice il Rosmini, non resta luogo a libertà.

Scorrete intanto le pagine dell'autore: numerate le quante volte vi si mette avanti gli occhi quest'operare senza coscienza sotto aspetto di operare senza concetto o norma astratta: e così argomentate quanto serpeggi il veleno d'eresia che infetta quei libri.

57. Del resto non vi sembri già strano che a questa conclusione vi sia venuto ravvicinando due insegnamenti dati dall'autore in luoghi sì distanti fra loro, quali sono il secondo volume dell'Ideologia e il terzo della Filosofia Morale. Che anzi nelle apologie dell'autore o da lui scritte o da altri, non vi è stata querela nè più frequente nè più grave, che il non farsi conto da' suoi censori di quello che ha scritto nelle diverse sue opere: la quale querela abbia o no fon-

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. III. § 2. pag. 34 d.

(2) Nuovo Saggio I. vol. II. part. I. sez. V. cap. IV. art. III. § 3. osserv. 2. pag. 101 a.

(3) Ivi pag. 105 a.

damento, ad ogni modo dimostra sempre, che l'autore anzi pretende che si abbia in vista tutta la serie delle sue dottrine. E di ciò dee convincervi ancora quel perpetuo citare sè stesso che s'incontra ne' suoi libri.

58. Qualunque scrupolo poi su ciò vi resti, farò che ve lo tolga il Rosmini stesso. Sì, il Rosmini stesso è che, forse dubitando se i suoi lettori si ricordassero o no di una dottrina da lui esposta in luogo sì remoto, ha avuto la sollecitudine di richiamarla alla memoria nel Trattato della Coscienza con una nota di questo tenore ⁽¹⁾: « Acciocchè la volontà giunga ad un libero operare, ella è obbligata a » più condizioni. Una di queste condizioni ho io mostrato essere » la formazione delle idee astratte, e quindi la lingua, mezzo col » quale s'acquistano le idee astratte ». E quindi rimette egli il lettore al suo Nuovo Saggio su l'Origine delle Idee e all'Antropologia.

È vero, che nella pagina, dove occorre quella nota, non si parla punto di idee astratte, sebbene sia discorso *dell'atto scompagnato dalla coscienza*. Ma è vero ancora che in tutta quella disputa, compresa nel primo libro e in parte del secondo di quel trattato, non s'incontra mai che parli d'idee astratte se non quando fa parola di quest'operare senza coscienza, ossia *senza norma astratta*. Perciò dovendosi pure stimare che le note servano all'intelligenza del testo, è palese che quella nota, in cui si nega la libertà ove manchino i concetti astratti, non può riferirsi se non all'operare senza coscienza, cui manca ogni concetto astratto benchè minimo.

59. Più ancora: il Rosmini non solamente nella citata nota rimette il lettore al suo Nuovo Saggio, acciò ivi veggia meglio che, dove manchino le idee astratte, manca eziandio l'azione libera; ma più avanti ⁽²⁾, volendo provare la necessità di un concetto *astratto* onde fare il confronto necessario pel giudizio della coscienza, e la necessità del pari del linguaggio ⁽³⁾ onde avere idee *astratte*, ci rimanda espressamente a quel luogo dell'Ideologia, di cui sopra ⁽⁴⁾ ci siamo serviti a mostrare, che dove manchino i concetti astratti, manca eziandio la libertà. Dunque la conclusione da noi indi dedotta su la necessità di queste azioni scompagnate dalla coscienza è onninamente secondo la mente del Rosmini.

(1) Tratt. della Cosc. art. I. cap. IV. art. III. § 3. pag. 48. nota.

(2) Tratt. della Cosc. lib. II. cap. I. art. II. pag. 80 d. (3) Ivi pag. 81 b. (4) Sopra n. 56.

E appunto per questa ragione voglio recarvi un brano di ciò che l'autore scrive nell'Ideologia ⁽¹⁾, onde vie meglio conosciate l'indole di siffatte azioni poste *senza norma astratta*, e però *senza coscienza*.
 « Senza gli astratti (ei dice) *io non posso far uso della mia libertà*:
 » non posso dirigere l'intelligenza più tosto sopra un argomento
 » che sopra un altro... Senza gli astratti le idee individuali sareb-
 » bero divise e slegate interamente fra loro: la mia attenzione fini-
 » rebbe in ciascuna di esse: non potrebbe ripiegarsi su loro, nè con-
 » siderarne molte collettivamente con uno sguardo generale; non
 » si darebbe raziocinio: tutta l'operazione dell'intelletto finirebbe lì
 » appunto dove lo stesso senso finisce. Tanta è l'importanza delle
 » astrazioni! »

Il qual operare, come vedete, è lontano da un agire libero le mille miglia.

60. E poichè il Rosmini nella suddetta nota ⁽²⁾ ci rimanda ancora alla sua Antropologia, assaggiate qualche cosa anche di quest'opera.

Egli distingue due classi di volizioni: le une *affettive*, le altre *apprezziative*.

Insegna dappoi ⁽³⁾ che « le volizioni *affettive* non domandano
 » nella parte intellettuale se non delle percezioni... ».

All'incontro « le volizioni *apprezziative* dimandano molto di più:
 » poichè, a fine di volere una cosa in conseguenza della sua appre-
 » ziazione, non basta certo che la cosa sia percepita; ella dee essere
 » da noi apprezzata, cioè giudicata; e questo giudizio sul valore della
 » cosa ha bisogno di una regola, e *questa regola è sempre un'idea*
 » *astratta: alla volizione apprezzativa dunque dee precedere anco*
 » *l'astrazione* ».

Voi, carissimo, scorgete già la conseguenza di queste teorie. Nel-
 l'operare senza coscienza, ossia dietro l'esigenza degli enti, non in-
 terviene verun astrazione, verun idea astratta. Dunque tali azioni
 non possono appartenere alla classe delle volizioni *apprezziative*.

« Chi opera dietro l'esigenza degli enti (sono parole del Rosmini ⁽⁴⁾)
 » non ha ancora se non la percezione e concezione di enti indivi-
 » duali e nulla più ». E questo combina a capello con quel che l'au-
 tore ha detto di sopra delle volizioni *affettive*.

(1) L. cit. pag. 105 b. (2) Sopra n. 38. (3) Antrop. lib. III. sez. II. cap. III. pag. 354 b.

(4) Tratt. della Cosc. lib. II. cap. I. art. II. pag. 89 b.

Le azioni dunque poste senza coscienza appartengono alla classe delle volizioni *affettive*.

Ora di queste volizioni il Rosmini recisamente così pronuncia ⁽¹⁾:
 « La volontà può volere *senza scelta*: questo è ciò che avviene in
 » *tutte le volizioni affettive* ».

Si riconferma dunque la conseguenza che l'operare senza coscienza, cioè *senza una norma o legge astratta*, è un operare senza libertà.

64. Ma per sentenza del Rosmini stesso ⁽²⁾ il dire mancanti di libertà coteste azioni, e il professare l'eretica dottrina di Giansenio, la quale congiunge merito con azioni non libere, torna il medesimo. Eccovi adunque una nuova giustificazione dell'avervi detto che l'eretico veleno corrompe d'ogni parte quei libri, e insieme una giustificazione ulteriore della ragionevolezza del mio grave disgusto rispetto a coteste opere.

Questa lettera abbiatela come un compimento della precedente, che dovetti interrompere, e tra non molto aspettatene un'altra.

(1) Autogr. lib. III. sca. II. cap. IV. pag. 356 b. (2) Sopra n. 39.



LETTERA V.

DUE ULTERIORI PROVE DEL MEDESIMO ERRORE ERETICALE.

SOMMARIO

Male estesissimo nelle opere del Rosmini (62). — Incoerenza (64). — Quando senza coscienza si faccia il male (65). — Necessità d'agire nell'una o nell'altra circostanza, e quindi eresia (66). — Merito con azioni necessarie attribuito ancora allo stato d'innocenza in Adamo (67-73).

62. Raccoglio dalla vostra lettera esser voi nell'opinione, che noi abbiamo fatto omai molto cammino verso la meta propostaci. Io all'opposto sono a dirvi; che, misurando la via corsa con quella che resta a percorrere, abbiamo camminato assai poco. E tuttavia se vi scorgessi stanco di seguitarmi, troncherai subito; ma trovandovi anzi avidissimo di conoscere bene queste faccende, anch'io prendo animo a continuare. Non lascio, nè lascerò per ora l'argomento su cui versarono le lettere precedenti; e la ragione già ve l'ho detta. Voglio che cogli occhi vostri vi convinciate che, sebbene altra pecca non avessero i libri rosminiani in fuori dell'eretico domma condannato nella terza proposizione di Giansenio, ad ogni modo il male dovrebbe dirsi estesissimo e profondo. Vedete adunque come ciò si mostri per altre vie.

63. Cerca il Rosmini quando sia che l'uomo decaduto faccia il bene o il male morale senza averne coscienza.

E quanto al fare il bene, così egli ⁽¹⁾ scrive: « In qualche istante » la concupiscenza pare tranquilla e quieta, forse come fiera che » dorme. Ne' quali istanti di tranquillità l'uomo può seguire l'esigenze delle idee pel buono istinto razionale. . . . È in questo caso » nel quale io conghietture, che anche nello stato presente l'uomo » qualche volta fa il bene senza riflettervi, e quindi senza averne » coscienza ».

64. Innanzi di andare oltre, non voglio lasciare qui inosservata una (così la dirò) inezia. Nel passo allegato restringe, come vedete,

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. esp. IV. art. III. § 3. pag. 45 b.

questo fare il bene senza coscienza a qualche volta, e lo dice conghietturando. Non è vero?

Or bene: osservate come altrove ne parla ⁽¹⁾: « Per poco che » l'uomo considcri sè stesso, troverà che *assaisime cose* egli fa » senza confrontare espressamente le sue azioni alla legge, e rile- » varne seco medesimo con atto distinto la conformità o la diffor- » mità, benchè però quella o questa ci sia, essendo ella compresa » nella natura stessa dell'azione e con essa insieme voluta, sebbene » *non separata ed astratta* da essa azione, nè perciò *astrattamente* » *conosciuta* ».

E altrove ⁽²⁾: « Non è possibile che in tutti i casi innumerevoli, o » piuttosto infiniti e continui, ne' quali noi onestamente operiamo, » anche giudichiamo noi stessi ciascuna volta ».

Dunque ciò che prima era conghiettura, diventa poi certo e necessario. E quello che dicevasi *poter avvenire qualche volta*, in *alcuni istanti* in cui dorme la concupiscenza, si dice poi accadere assai di frequente.

Abbiansi pure queste incoerenze il nome di inezie, se in sè si riguardino; ma sono bene assai dispiacevoli in quanto di leggieri farebbero dubitare se sia il desiderio della verità, o non piuttosto qualche affetto men regolato che guidi la penna dello scrittore. Torniamo al proposito.

65. Dopo aver detto il Rosmini del quando senza coscienza si operi il bene, così scrive sul farsi senza coscienza il male ⁽³⁾: « La » coscienza manca solo allora nell'atto disordinato, quando l'amore » abituale del bene è come *nullo*, e il perverso istinto *urgenti-* » *tissimo* ».

66. Pertanto volendo noi stare alle parole dell'autore, ci conviene stabilire che l'uomo fa senza coscienza il male, quando al male è tratto da veementissimo stimolo, e niente lo tira al bene; all'opposto fa senza coscienza il bene ⁽⁴⁾, quando dormendo la concupiscenza, non v'ha cosa che tragga l'uomo al male, e solo v'è l'istinto razionale che lo muove al bene.

Ma egli è manifesto che nell'uno e nell'altro caso l'uomo si trova nella circostanza di esser mosso da uno stimolo solo; ed è indubi-

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. III. § 1. pag. 33 a.

(2) Ivi § 3. pag. 39 b.

(3) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. III. § 3. pag. 45 a.

(4) Sopra n. 65.

tato principio dell'autore ⁽¹⁾, che quando la volontà è incitata e mossa da uno stimolo solo, non resta luogo *alla libertà*.

Dunque per altra via ci troviamo condotti alla consueta e tante volte ripetuta conclusione, che la rosminiana moralità senza coscienza, giusta i suoi principj, è moralità senza libertà. E la coda di cotesto serpente già dovete averla veduta anche nell'altro testo, che ad altro fine vi ho messo sotto gli occhi ⁽²⁾; dove ci ripete che manca la *norma astratta* o *astrattamente* conosciuta, cioè, come diceva egli stesso, equivale al dire ⁽³⁾ che manca la libertà. Ma ciò per sentenza di lui medesimo ⁽⁴⁾ equivale al professare la dottrina del *merito senza libertà*, la qual dottrina è stata condannata come eretica dalla S. Chiesa. Ecco dunque un nuovo argomento dell'infezione estesissima del detto errore.

67. Ma poi io ho a dirvene una curiosa, e che farebbe ridere, se luogo lasciassero a ridere le deplorabili miserie che ci vengono continuamente sott'occhio.

Giansenio, su le traccie de' suoi maestri, che sono i calvinisti, stabilito una volta che l'uomo pel peccato originale aveva perduto il libero arbitrio, nè volendo disconoscere che l'uomo merita o demerita colle sue azioni, insegnò bensì meritarsi anche senza libertà, ma restrinse la cosa allo stato di natura decaduta: *ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione*.

All'incontro il Rosmini per mezzo di quella sua moralità senza coscienza, vi introduce questo mostro anche nello stato della prima integrità ed innocenza, e ce lo vorrebbe far vedere ancora nelle azioni del padre Adamo innocente. Vedetelo di grazia.

68. In un paragrafo ⁽⁵⁾, nel quale prende l'autore a discutere: « Se » vi sia, e quando vi sia una ragione sufficiente che provi, la coscienza dover precedere nel fatto l'atto morale »: ei risponde ⁽⁶⁾, sembrargli « che si debba distinguere l'uomo *nello stato di natura incorrotta e al tutto buona* . . . , e l'uomo nello stato di natura già » disordinata ».

Posta la qual distinzione, ecco ciò che egli decide: « *Nello stato di natura buona* io non posso concepire che l'uomo, operando

(1) Sopra n. 18. (2) Sopra n. 64. (3) Sopra n. 56. (4) Sopra n. 39.

(5) Testi della Cosc. lib. I. cap. IV. art. III. § 3. pag. 33 b. (6) Ivi pag. 33 c-d.

» onestamente, sia eccitato da stimolo alcuno concomitante l'atto
» morale a formarsi la coscienza morale ».

Parlando poi del padre Adamo così ⁽¹⁾ scrive: « Praticava egli in tal
» modo la virtù più pura e più semplice, senza tuttavia averne quella
» cognizione riflessa di cui parliamo » (cioè il giudizio della co-
scienza).

E più avanti ci torna a dire ⁽²⁾: « L'uomo sano ed intero di na-
» tura ha un istinto animale, il quale o va d'accordo o è *natural-*
» *mente vinto dall'istinto razionale*: avendo più forza sopra di lui
» la bellezza dell'ordine morale, o sia l'esigenza delle idee, che non
» sia la sensazione che passivamente rievve dalle cose esterne. In
» questo caso l'uomo opera a seconda della verità delle cose co-
» nosciute semplicemente, senza riflettere a sè, *senza coscienza* ».

Rilevasi chiaramente da questi passi che Adamo nello stato d'in-
nocenza anch'esso operava il bene *senza coscienza*; senza *uso di legge*
formolata, e *dietro l'esigenza degli enti*. E ciò, secondo il Rosmini, è
tanto vero, che a lui (come il vedete protestare nel primo passo) è
ineconcepibile, la cosa altrimenti.

69. Quivi poi stimò che non avrete difficoltà a dispensarmi dal
provarvi che quelle azioni non erano libere. Tante cose abbiamo già
prodotte a dimostrare, che, secondo il Rosmini, *l'operare senza co-*
scienza, l'operare dietro l'esigenza delle idee o degli enti, l'operare
senza legge formolata, è un operare senza libertà, che il voler tor-
narvi sopra potrebbe aver sembianza di eredervi più stupido di un
tronco. Solamente vi dirò, che nemmeno qui ne manca sufficiente
traccia. Osservate nell'ultimo testo l'espressione di istinto *vinto na-*
turalmente da altro istinto, raffrontate ancora, se vi piace, cotesta
con altra espressione dell'autore ⁽³⁾, e senza bisogno d'altro vi si fa
manifesto che in queste azioni non v'è libertà.

Avvertite per altro che, secondo il Rosmini, ciò va inteso quando
si tratti della legge naturale. Dappoichè se trattasi del divieto fatto
da Dio ad Adamo di non gustare del frutto, l'autore ci avvisa che
questo era un preeetto e una norma formolata ed astratta; laonde,
rispetto a questo Adamo operava con coscienza ⁽⁴⁾.

71. Ciò premesso, nasce la gravissima questione: l'autore stima egli

(1) Ivi pag. 40 d. (2) Ivi pag. 43 d. (3) Sopra n. 30-32.

(4) Veggasi Tratt. delle Cose. lib. I, cap. IV, art. III, pag. 43 d. 44 a, e lib. II, cap. I, art. II, pag. 83 a.

che Adamo con quelle azioni, certamente secondo lui non libere, meritasse?

Se io ho a dirvi il mio sentimento, stimerci che a definire la questione debba valere quella chiarissima sua sentenza ⁽¹⁾ con cui dichiarò universalmente avervi merito e demerito anche dove si opera senza coscienza. Imperocchè riferendosi quella a ciò che prima avea discusso di questa materia, ed avendo in questa abbracciato anche le azioni dell'uomo nello stato d'innocenza senza mettere distinzione tra queste e quelle dell'uomo caduto, ragionevolmente alle une e alle altre si estende la sua sentenza.

72. Ma perchè in queste discussioni non voglio che resti luogo a nugoli ancorchè tenuissimi per venire a capo della cosa terrò altra via.

E intanto osservate che nel terzo degli allegati testi ⁽²⁾, dice, che Adamo così operando praticava la *virtù più pura*. Ora consultate la sua Storia Comparativa de'Sistemi Morali ⁽³⁾, e troverete che parlando propriamente così va congiunta col merito, che ivi solo può dirsi esservi *virtù* dove sia anche il merito.

Ma poi io posso mettervi sotto gli occhi una sentenza del Rosmini in tutto simile a quella che universalmente attribuisce il merito alle azioni poste senza coscienza, e che ne differisce solo in quanto parla appunto di Adamo in particolare.

La sentenza universale era questa ⁽⁴⁾: « È certo che quando l'uomo » possiede la legge formolata e per essa si procaccia la coscienza morale delle sue operazioni, queste ricevono un cotal grado maggiore » di moralità, cioè *un merito o un demerito maggiore* ».

Vedete ora quest'altra sua sentenza ⁽⁵⁾: « Perchè l'uomo *natural-* » *mente* avrebbe adempita senza fatica alcuna tutta la legge naturale, perciò Iddio, *per accrescergli merito*, gli aggiunse un precetto » positivo ».

Dissi simili le due sentenze. In realtà nella prima distinto l'operare senza coscienza dall'operare con la coscienza, a quello si ascrive un merito minore, a questo un merito maggiore:

Ora anche nella seconda si distingue l'osservare la legge naturale dall'osservare il precetto positivo di Dio, e come avete veduto ⁽⁶⁾, ab-

(1) Sopra n. 33. (2) Sopra n. 68. (3) Storia Comp. de'Sist. moral. cap. I. art. V. pag. 154 c.

(4) Tratt. della Cosc. lib. II. cap. II. pag. 87 c.

(5) Catechesi XXXVII. part. Catechetica pag. 459 b. (6) Sopra n. 70.

biamo nel primo le azioni senza coscienza, nel secondo le azioni con coscienza. Siccome poi non si può *accrescere* ciò che non esiste, così dicendo l'autore, *per accrescergli merito*, dice insieme che il merito vi era nell'osservare la legge naturale e nelle azioni senza coscienza, sebbene l'incremento del merito dovea provenire dall'osservanza del precetto positivo, cioè dall'operare con coscienza, appunto come nell'altra sentenza diceva che operando con coscienza il merito è maggiore.

È dunque indubitato che anche nelle azioni del primo padre Adamo il nostro scrittore ha voluto farci vedere il deplorabile errore del merito senza libertà.

75. E vedete di grazia, o amico, come l'autore, nemmeno in quel brevissimo tratto sopra di Adamo, ha trascurato d'inserire una parola, la quale desse a tutta la sentenza un colore conforme alla tinta che abbiám visto dominare negli altri suoi scritti. Vi feci già notare altrove ⁽¹⁾ che un operare *naturale* o *naturalmente* si diceva dove non entri libertà, ma solamente moto di volontà determinato dalla natura. Eccovi pertanto, che aggiungendo quella determinazione al modo di operare di Adamo, laddove ne mentovò insieme il merito, già in quell'angolo cziandio delle sue opere catechetiche ha disseminato quegli errori che si ampiamente nei libri di filosofia morale abbiám visto dominare. E senza più finisco la lettera e con essa l'argomento della rosminiana moralità scompagnata da coscienza.

(1) Sopra n. 30-32.



LETTERA VI.

COME SI PROVI ESISTERE UNA MORALITÀ SENZA COSCIENZA.

SOMMARIO

Tessitura di equivoci e di sofismi (74-90). — Saggio di filologia (93).

74. Nel trovare che anche in questa lettera io tiro in mezzo la moralità rosmianiana *senza coscienza*, già il prevedo, voi mi richiederete al fine dell'ultima mia, in cui dissi di voler lasciar omai da parte quest'argomento. Ma siate tranquillo. Manterrò la promessa almeno in quanto non vi anderò più cercando per entro l'eretica dottrina del *merito senza libertà*. All'incontro, poichè di essa si è l'autore prevaluto a disseminare tanto di quel veleno, e d'altronde lo stesso nome di *moralità senza coscienza* ingerisce non so qual confusione d'idee, ho divisato di trattenermi per una e forse per due lettere, affine di schiarire, se sia possibile, cotesto nuovo imbroglio di una moralità sconosciuta alla comune de' nostri sia filosofi, sia teologi: e così ci torremo per un poco dagli occhi la tristissima vista dell'errore fin qui cacciatoci avanti. In questa indagine tuttavia ci si darà pur troppo a vedere un altro sproposito gravissimo contro la fede, ma di tutt'altra specie.

75. Che è dunque cotesto imbroglio di moralità senza coscienza? E dico *imbroglio*; perchè in realtà tutta questa disputa rosmianiana (sia ciò detto *intra domesticos parietes*) mi sembra un cotal perpetuo miscuglio di vane speculazioni, di equivoci, di sofismi, di contraddizioni da muovere a compassione, se pur altri invece non ne concepisca dispetto in vedendo dove vada a parare quel miserabile lavoro.

Non crediate per altro che io voglia andar dietro a tutti i raggiri ed entrare in tutti i labirinti in cui l'autore avvolge sè, e i cortesi lettori. Vi darò qualche cenno, e tenterò d'aprirvi alla meglio la via, affinchè per voi stesso possiate entrarvi, se ne avrete voglia, e veder

e agli occhi vostri in quell'ingombro misterioso ciò che la fama del l'autore non lascierebbe sospettare.

76. Al primo libro del Trattato della Coscienza trovate posto questo titolo: *Della moralità che precede la coscienza*. Titolo oseuro, e tanto più oseuro, perchè non appare in qual probabile senso possa intendersi: non essendo mai venuto in capo a gente sana di mente il trovare atti morali senza un qualche dettame di coscienza precedente.

Nel primo capo avete la definizione della coscienza, e fra suoi elementi ⁽¹⁾ anche *la consapevolezza storica dell'azione*, dicendo l'autore che, finchè l'azione non è fatta, nè cominciatà a farsi, non possiamo averne coscienza: laonde, a parlare con proprietà, se ascoltate lui, si dà bensì una coscienza conseguente o una concomitante, ma non un'antecedente ⁽²⁾. Il che vedete il giuoco d'un equivoco circa la voce coscienza; la quale si adopera o a significare il senso intimo (e allora al certo se l'atto non è posto, coscienza non se ne può avere), o a significare un dettame su la liceità o illiceità di un atto.

77. Però se taluno qui si arrestasse, omai sarebbe già spiegato l'anima del titolo. Crederebbe cioè che il Rosmini, devotissimo ed interamente sacro, come si professa le tante volte, alla proprietà del parlare, di modo che ⁽³⁾ proprio *per fissare una maniera di parlare proprio e preciso*, si è messo a scrivere questo trattato, il quale era diventato ⁽⁴⁾ *un intricatissimo labirinto*, e ciò principalmente *per la mancanza di un apposito linguaggio, il quale senza equivoci e senza inesattezze fermi le idee*, il Rosmini, dissi, voglia usare la voce coscienza in senso proprio, come se l'è imaginato esso, e in quanto può valere senso intimo: e siccome, secondo la sua imaginazione, coscienza in senso proprio suppone l'azione già bell'e fatta, così, cominciando fin dal titolo del libro dispieghi la conseguenza, che manifesta discende da quell'acuto trovato, cioè che la *moralità*, ossia l'atto morale, precede il dettame della coscienza, al rovescio di ciò che dissero finora tutti gli uomini, intendendo per coscienza un dettame.

Per altro, se è vero che la questione posta nel titolo in questo modo resterebbe totalmente sciolta, è vero ancora che si troverebbe

(1) Tratt. della Cosc. pag. 15 a. (2) Ivi pag. 15 b-c. (3) Tratt. della Cosc. pag. 7 c.

(4) Ivi pag. 7. a-b.

alquanto da ridere di un filosofo, il quale sul serio si occupasse di inezie sì futili, e se ne occupasse per un libro intero.

78. Ma in realtà non è questa la vera soluzione della questione; e quando l'autore giunge a stabilire, darsi moralità senza che la preceda la coscienza, non intende più una coscienza conseguente che involga la *consapevolezza storica dell'azione*, ma intende ciò che intendiamo tutti col nome di coscienza antecedente. È per altro chiaro che con siffatta definizione della coscienza seccamente cacciata lì sul bel principio, il lettore si rimane poi incerto in qual senso si usi quella voce: e intanto l'autore trae profitto da quell'incertezza, e prevalendosi dell'equivoco bel bello tira il lettore dove questo meno si pensa. Eppure è proprio il Rosmini che non solo nella prefazione di quest'opera, come avete visto ⁽¹⁾, ma altrove ancora ⁽²⁾ rimbecca coloro i quali, definendo male la coscienza, spargono di oscurità i trattati morali! I quali autori poi chi sieno, il nostro scrittore non seppe dirlo.

79. Del resto che l'autore intenda poscia parlare di una coscienza antecedente e senza la *consapevolezza storica dell'atto*, non mi pare d'uopo dimostrarvelo di nuovo dopo quello che ne vedeste fino dalla prima lettera ⁽³⁾.

Ad ogni modo notate altre sue testimonianze: « Abbiamo veduto, » così egli ⁽⁴⁾, che può darsi moralità imputabile a colpa senza coscienza *antecedente* ».

Altrove ⁽⁵⁾ la coscienza dicesi « una riflessione su ciò che si fa, » ovvero *si tenta di fare* ». Dunque *antecedente*.

Altrove ⁽⁶⁾ pone la questione, se *prima di emettere* l'uno o l'altro degli atti, sia necessario che l'uomo li giudichi conformi o difformi alla legge, ovvero se sia necessario che l'uomo s'abbia formato la coscienza dell'atto, *che non è ancor posto, ma che sta per porre*, acciocchè sia atto morale e meritorio. E però qui pure si considera *antecedente*.

Altrove ⁽⁷⁾: « Nel caso nostro l'uomo dee giudicare quest'azione » retta e buona, quest'altra *che sta per fare*, malvagia e cattiva ». Dunque di bel nuovo si riferisce a coscienza *antecedente*.

(1) Sopra n. 77. (2) Princ. della Scienza mor. cap. VI. art. VII. pag. 123 d. (3) Sopra n. 2.

(4) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. pag. 49 c. (5) Ivi cap. IV. art. III. § 3. pag. 36 c.

(6) Ivi art. I. pag. 26 d. (7) Ivi lib. II. cap. I. art. II. pag. 80 d.

E per finirla, altrove ⁽¹⁾ chiama la coscienza « un giudizio... *in-* » *nanzi di porre l'azione* ». Dunque sempre *antecedente*.

Da queste testimonianze poi e da quelle, che vi recai nella prima lettera ⁽²⁾, voi già sapete che il giudizio della coscienza non vuol dir altro, se non giudicare o conoscere se l'azione sia buona o cattiva, giusta o ingiusta, retta o malvagia, lecita od illecita, conforme alla legge o difforme.

80. Qui poi, o amico, fate meco una riflessione. Se voi osservate le citazioni de' luoghi addotti qui e nella prima mia lettera, vi accorgete che per giungere a definire nettamente lo stato della questione proposta dall'autore è stato necessario correre qua e là, su e giù per quel Trattato. Eppure non era questo il tema almeno di quel primo libro? Ditemi dunque, se il sapete, perchè l'autore non propose mai in termini precisi e chiari la questione, anzi cominciò col piantare una definizione, che farebbe credere il rovescio di ciò che vuol dire? Ditemi il perchè non solo sparse qua e là le idee che senza essere unite non fanno conoscere la cosa, ma le gettò in certi angoli oscuri, dove non si osservano facilmente, e in mezzo a tali contesti, ne' quali l'attenzione dei lettori è naturalmente rivolta e fissa in altro oggetto? Quanto a me, ve la dirò come la sento. Se prescindiamo da tutto il resto, e ci restringiamo a confrontare questo imbroglio colle proteste e promesse, che nella prefazione ⁽³⁾ l'autore mesce ai rimbrotti contro gli altri, mi limiterei ad un sentimento di compassione. Ma sapendosi d'altronde che l'autore sa molto bene, quando lo vuole, esporre le cose sue con somma precisione, chiarezza ed ordine, e vedendo che l'ultimo risultato delle presenti sue speculazioni è il venirci innanzi quel brutto mostro *del merito senza libertà* mantellato e incamuffato della moralità *senza coscienza, senza norma astratta, colla sola percezione degli enti, dietro l'esigenza degli enti percepiti*, ec., a me pare che ehi in quell'affettata confusione e misteriosa oscurità non vedesse se non un indegno raggirio per diffondere a man salva quel veleno, non farebbe nessuna ingiustizia all'autore.

81. Ma, vediamo colla maggior brevità possibile, come l'autore abbia fatto a provare quel paradosso così strano, che si peechi e si demeriti anche senza coscienza, cioè anche quando da ehi opera, non si

(1) *Ivi* esp. I pag. 77 a.

(2) *Sopra* n. 8.

(3) *Sopra* n. 77. Tratt. della Cosc. pag. 7.

conosca che l'azione è illecita o peccaminosa: e lo stesso dite rispetto al bene. Come ha egli ciò dimostrato? Mi contenterò di esporvi tre de' suoi argomenti, e ciò all'unico fine che veggiate se altro vi sia in essi che raggiri, equivoci, scambietti, paralogismi, ed altre simili galanterie. Stateci attento.

Ecco il primo argomento ⁽¹⁾. La moralità è una riflessione di primo ordine, e la coscienza è una riflessione di second'ordine. Dunque per *irrepugnabile* conseguenza dee dirsi, che si può dare nell'uomo uno stato, nel quale sia una moralità anche attuale senza coscienza della medesima.

Che imbroglio è questo (direte) di riflessioni di primo o secondo ordine?

Eccovene la spiegazione, già s'intende, secondo la mente del Rosmini: e dietro la spiegazione giudicherete voi della forza dell'argomento. Attento. L'atto morale, secondo il Rosmini ⁽²⁾, consiste nella riflessione volontaria su gli enti percepiti: perocchè ⁽³⁾ quanto all'atto esterno, questo *necessariamente* segue all'affetto concepito: l'affetto poi *necessariamente* nasce dalla stima: la stima infine nasce colla riflessione su le cose conosciute. Dunque in questa riflessione volontaria e pratica, in questa riflessione, su la cui punta ⁽⁴⁾ sta il volere, risiede essenzialmente la moralità.

La coscienza poi anch'essa è una riflessione ⁽⁵⁾: giacchè con essa si riflette su l'atto morale: ma l'atto morale s'è già detto esserè una riflessione, dunque la coscienza è una riflessione sopra una riflessione.

L'ordine poi delle cose è questo: 1.º si concepiscono gli enti; 2.º si riflette volontariamente su queste idee (nel che sta la moralità), ed eccovi la riflessione di primo ordine; 3.º si riflette su questa riflessione, e questa è la coscienza, riflessione posteriore e di secondo ordine. Dunque nell'uomo prima vi è l'atto morale, poi la coscienza.

82. Carissimo: vi persuade egli quest'argomento che prima si fa il peccato, p. es., si ammazza (riflessione di primo ordine, che ha il volere su la sua punta), poscia arriva la coscienza, la riflessione di second'ordine, che ammazza il peccato? Cacciate coteste frasche, re-

(1) Tratt. della Cosc. lib. I, cap. IV, pag. 25 b-c.

(2) Tratt. della Cosc. lib. I, cap. III, art. I, pag. 22-23.

(3) Prinz. della Scienza, mor. cap. V, art. III, pag. 87-93.

(4) Tratt. della Cosc. lib. I, cap. III, art. II, pag. 24-25.

(4) Ivi art. II, pag. 80 b.

stituite al peccato il nome di atto di volontà cattivo, e alla coscienza il suo di cognizione, che l'ammazzare è illecito; e poi ditemi dove finisce l'arzigogolo delle riflessioni su le riflessioni.

L'autore infatti, nel timore che qualcuno più accorto potesse intravedere il garbuglio, medicò un pochetto la cosa, scrivendo alquanto dopo ⁽¹⁾: « L'atto della coscienza suppone essenzialmente » prima di sè l'atto della moralità *nell'ordine de' concetti* ». Ma poi non molto dopo eccovelo a dirci ⁽²⁾ essersi già dimostrato che ciò avviene anche *nel fatto*. Voi poscia trovate, se potete, il dove e quando siasi fatta quella dimostrazione. Ma intanto pel Rosmini è dimostrato che nel fatto si danno atti morali senza precedente dettame di coscienza, e vi rimetterà poi a questo luogo del libro per vedervi quella dimostrazione che non v'è.

83. Passiamo ad un secondo argomento. Questo non si fa più solo con l'arzigogolo della riflessione su la riflessione, ma con l'altro eziandio del giudizio sul giudizio pratico.

Per meglio intender la cosa, sappiate che, come l'autore ⁽³⁾ insegna, l'atto morale ridursi ad una riflessione, così altrove ⁽⁴⁾ stabilisce che si riduce ad un *giudizio pratico*: e la ragione, secondo lui è, perchè l'azione interamente dipende da un giudizio pratico, a un giudizio pratico è *strettamente* legata, e da esso viene di necessità: aggiunge quindi, giudizio pratico essere e doversi dire quello solo, che *necessariamente* produce l'azione: la coscienza all'incontro ⁽⁵⁾, essere un giudizio meramente *speculativo*, ed *esser omai tempo* ⁽⁶⁾ di ristabilire la proprietà del parlare per uscire dall'intricato labirinto, che è divenuto il *Trattato della Coscienza*, e di cacciar il *gergo* ⁽⁷⁾ inutile di chiamarla un giudizio pratico. Con che egli rimprovera, come vedete, quanti mai finora si trovarono teologi morali perchè dissero la coscienza un giudizio pratico: nè questo basta; ma siccome ⁽⁸⁾ trova la stessa improprietà nel dire *filosofia o scienza pratica*, quindi sono messi nello stesso fascio quanti scrittori di ogni età usarono quelle espressioni. E sapete la ragione dell'autore per dare questo colpo alla cieca su tutti? Perchè, dice esso ⁽⁹⁾, *πραξις è parola greca che viene a dire azione. Ora* ⁽¹⁰⁾ *è evidente che qualsiasi insegnamento. . . ap-*

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. I. pag. 27 a.

(2) Ivi art. II. pag. 28 c-d.

(3) Sopra n. prec.

(4) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. II.

(5) Ivi pag. 13 b-e.

(6) Ivi pag. 16 b.

(7) Ivi pag. 15 b.

(8) Ivi pag. 15 c-d, pag. 16 d in nota.

(9) Ivi pag. 44 a.

(10) Ivi pag. 45 d.

partiene all'ordine delle idee... quando le azioni non appartengono all'ordine delle idee, ma a quello dei fatti reali. E a parlare con rigore ⁽¹⁾ il dire scienza pratica è una contraddizione, e verrebbe a dire scienza-azione, scienza non scienza.

Povero Platone, detto una volta il divino! Non era ancor surto un filosofo roveretano che gl'insegnasse il senso della parola *πραξις*, e sgraziatamente divideva anch'esso le scienze in ispeculative e in pratiche ⁽²⁾: « *Ταυτη τοιωνν συμπασας ἐπιστημας διαιρει, την μεν πρακτικην, προσειπων, την δε μονον γνωστικην* ».

Povero ancora Aristotile che non campò tanto da leggere il Trattato della Coscienza del Rosmini, e diè anch'esso l'appellazione di pratici ai giudizj regolatori delle azioni ⁽³⁾: *αὕτη μεν οὖν ἡ διατοια και ἡ ἀληθεια πρακτικη*. E poscia rendendo conto, perchè la prudenza (*φρονησις*) versì eziandio circa le particolari cose, ne dà a ragione ⁽⁴⁾: *ἡ γαρ φρονησις πρακτικη*.

Che diremo di Diogene Laerzio, il quale sponendo la filosofia aristotelica nelle sue parti, comincia a distinguere ⁽⁵⁾ *τον κατα φιλοσοφian λογον τον μεν θεωρητικον, τον δε πρακτικον και τον πρακτικον τον δε ἡδικον, και πολιτικον*? E voi ben sapete che l'Etica e la Politica aristotelica non sono di quei giudizj pratici alla rosminiana legati fisicamente e necessariamente coll'azione.

Io vi confesso il vero, in leggendo tali miserie, ne arrossii per noi poveri italiani. Che dirà la Germania colta a queste squisitezze filologiche? Che della nostra penetrazione nelle dottrine di quei celebri antichi pensatori?

Che posso poi dirvi de' nostri classici italiani, che tutti hanno usato quel modo di dire? Poverini! Morirono anch'essi avanti il secolo nostro, e invece dei libri del Rosmini, avendo appreso il loro linguaggio dai Latini e dai Greci, universalmente inciamparono anche un Torquato Tasso ⁽⁶⁾, un messer Nicolò Vito di Gozzi, detto l'Accademico occulto ⁽⁷⁾, un Annibal Caro ⁽⁸⁾, un conte Emmanuel Tesauro ⁽⁹⁾, un Paolo Segneri ⁽¹⁰⁾, un cardinal Pallavicini ⁽¹¹⁾, un Agostino Mascar-

(1) Ivi pag. 16 in nota. (2) Polit. Opp. tom. II. pag. 226. edit. Henr. Steph. 1578.

(3) Ethic. lib. V. esp. II. (4) Ivi esp. VII.

(5) De rit dogm., ecc. Rer. phil. lib. V. De Aristotele. (6) Opp. tom. VII. pag. 9. Verona 1732.

(7) Dello stato delle repubbliche. Giorn. VII. pag. 340. Ven. 1551.

(8) Reticorica d'Aristot. lib. I. esp. II. (9) Filos. mor. lib. IV. c. IV.

(10) Manna. lib. IV. giugno a. II. (11) Del Bene. lib. I. pag. I. n. 7.

di ⁽¹⁾, un Daniello Bartoli ⁽²⁾, un Giovanni Battista Gelli ⁽³⁾, un Uberto Benvoglianti ⁽⁴⁾, un Claudio Tolomei ⁽⁵⁾, un Pietro Orsilago Pisano ⁽⁶⁾, un messer Paolo Paruta ⁽⁷⁾, un Lucio Oradini ⁽⁸⁾, un Bernardo Segni ⁽⁹⁾, e tutti insomma quanti ve ne furono, con alla testa e a maestro lo stesso Alighieri ⁽¹⁰⁾. E tanto per mala sorte avevano fitta in mente cotal divisione delle scienze o delle cognizioni in *pratiche* e *speculative*, tanto veniva loro facilmente alla penna, che (vi dirò cosa ridevole) Lodovico Gandini, cercando in una sua Lezione ⁽¹¹⁾, perchè il Petrarca non lodasse Madonna Laura espressamente dal naso, e disputandone egli su le eccellenze dei due fori, dice che l'uno rappresenta « la scienza pratica, la quale dispone le cose inferiori...; » il secondo la scienza speculativa, la quale tende alla cose superiori ».

Ma tant'è. L'acuto sguardo del Rosmini dalla parola *πραξις* ha saputo rilevare che gli scrittori nostri più classici, che gli scrittori latini, che perfino i classici greci coi loro giudizj pratici, colle loro scienze pratiche, si poco seppero stare alla proprietà del linguaggio, che caddero nello seconcio di dire: *giudizio-azione, scienza-azione, scienza non scienza* ⁽¹²⁾.

84. Ma lungi omai dagli occhi coteste miserie, e così piacesse al cielo che queste nostre italiane vergogne non venissero agli occhi degli stranieri. Noi di grazia veniamo al proposito. Vediamo come il Rosmini provi darsi degli atti morali senza che preceda alcun dettame di coscienza.

Egli, dietro gli esposti divisamenti, così definisce la coscienza ⁽¹³⁾: « La coscienza è un giudizio speculativo su la moralità del nostro » giudizio pratico ».

Dietro la quale definizione vedete il grazioso modo di far la questione, se diasi atto morale senza coscienza ⁽¹⁴⁾: « Domandasi: nell'atto del riconoscimento (*alias riflessione, o giudizio*) pratico,

(1) Su la tavola di Cebete, P. IV. Diaz. VI. (2) Ricerc. del Savio, lib. I, cap. I, lib. II, cap. I.

(3) Sopra il Sonetto; O tempo, o via!... Part. I, pag. 20. Firenze 1543.

(4) Rifless. sul modo di studiare la belle letters.

(5) Lettere al cardinal De Medici, pag. 14. Ven. 1547.

(6) Sopra il Sonetto: Passa la nave mia... Firenze 1543.

(7) Della Perfet. della vita polit. lib. I, p. 83. Ven. 1578.

(8) Sopra il Sonetto: Se mai foco per foco... pag. 43. Fir. 1550.

(9) Comm. dall'Etica d'Aristot. lib. I, c. I, pag. 19. Fir. 1550.

(10) Conv. pag. 212. Opp. tom. IV, part. I, Ven. 1758.

(11) Pag. 14. Ven. 1581. (12) Tratt. della Cosc. pag. 16. in nota.

(13) Tratt. della Cosc. lib. I, cap. III, art. II, pag. 24 d. (14) Ivi cap. IV, pag. 25 c-d.

» fondamento della moralità dell'azione, si contiene anche la co-
» scienza morale? »

Questione assurda: chè a nissuno mai venne in mente o alla bocca, che nell'atto morale, che è l'atto della volontà, sia *contenuto* il previo giudizio sulla sua liceità: e sanno tutti che il giudizio o dettame di coscienza si suppone bensì, ma non è già contenuto nell'atto morale. Or ora poi vedremo come l'autore si abusa dell'equivoco che può essere in quell'assurda domanda.

85. Intanto, non contento d'avere svisata quella semplicissima questione in questo modo assurdo ed equivoco, statelo a vedere mentre a fare la stessissima dimanda, a fine di confonder la testa, e nella confusione e nel bujo far trapassare la strana sua tesi, vi caccia avanti un altro imbroglio di vocaboli.

Ei prosegue: « Ovvero, essendo la coscienza morale un giudizio » sopra il giudizio pratico, col quale io pronuncio se questo mio » giudizio pratico sia conforme alla legge o da essa difforme, *nel* » *mentre* che io faccio il giudizio pratico, *sono io necessitato di for-* » *mare* altresì il giudizio speculativo sulla moralità dello stesso giu- » dizio pratico? Ecco la questione ».

Ora questo studiato garbuglio di parole per null'altro dire se non che, *se ad operare moralmente sia necessario un previo dettame della coscienza*, non vi pare l'inchiostro che spargono le seppie per isfuggire la vista di chi loro va dietro? Poi perchè tramutare tale questione nell'assurda dimanda, che equivale a questa: se mentre faccio il bene o il male *sono necessitato* a conoscere che è bene o male? Dissi questione assurda: perchè ad operar moralmente niuno nega *esser necessario* che si conosca se l'azione sia buona o cattiva, che è il giudizio della coscienza; ma niuno mai scambiò tal verità con la questione dell'autore, se, *mentre* si opera, si sia *necessitato* a far l'atto della coscienza. Al quale quesito per rispondere a tuono, da un lato si dovrebbe negare che *si sia necessitato*: dall'altro si dovrebbe negare il supposto, che si operi moralmente, se l'atto della coscienza non precede. Intanto però l'autore, come vedremo, barattando il suo *esser necessitato* a far l'atto della coscienza col nostro *esser necessario* l'atto previo della coscienza, e di più scambiandovi quel *nel mentre si opera* con un *prima o innanzi di operare*, vi convincerà davvero che l'atto morale si fa anche senza coscienza. Tenete dietro.

86. Egli, ad involuppare più e più il lettore, ci dice ⁽¹⁾, che la proposta questione ne contiene *tre distinte*.

Si può al mondo vederne di più curiose? Per far una semplicissima questione, che tante volte abbiain detto, se ad operar moralmente è necessario conoscere se l'azione sia buona o cattiva, il Rosmini, dopo avere stancata e confusa la testa de' lettori coi garbugli di riflessioni sopra le riflessioni, di giudizj sopra il giudizio pratico o sul riconoscimento pratico, dopo avere di più preteso di proporvi la medesima questione in due altre maniere, buje da un lato, ed equivoche e assurde dall'altro, quando voi vi aspettate finalmente una qualche risposta, invece della risposta vi sentite dire che quella questione ne contiene tre distinte. Perchè dunque sprecar tanto tempo e inchiostro, perchè stancar tanto la pazienza con tutto il detto prima? Non poteva l'autore dirlo da principio che le questioni erano tre dentro quella sola, e senz'altro scioglierle? Ma, caro amico: le vie aperte, piane e semplici non sono nè possono essere per chi ha per iscopo l'imbrogliare, e far inghiottire un assurdo così maddornale, qual è il presente.

Voi, o carissimo, tenete a mente la semplice forma con cui noi, e tutti propongono tal problema, cioè (diciamolo anche una volta) se sia necessario il previo dettame della coscienza per operare moralmente. Con questa formola avanti gli occhi seguite l'autore nei raggiri delle tre questioni, e così vedetene il ridicolo e la slealtà.

Questione prima ⁽²⁾: « Se la coscienza... entri come elemento nel » concetto dell'atto morale ».

La risposta del Rosmini è ⁽³⁾: « L'atto della coscienza suppone » essenzialmente prima di sè l'atto della moralità, nell'ordine dei » concetti, e non viceversa ».

In cotal risposta questo v'è di verità, che avanti di giudicare lecita od illecita un'azione, bisogna concepire o apprendere colla mente l'azione stessa. Ma voi stàte attento, e vedrete come l'autore ad altro fine calca tanto quelle parole: *la coscienza suppone essenzialmente prima di sè l'atto di moralità*, cioè, equivocando tra l'azione concepita e l'azione posta di fatto, si conchiuderà poi che la coscienza suppone l'azione bell'e fatta.

87. Seconda questione ⁽⁴⁾: « Se quantunque si possa concepire

(1) Ivi cap. IV. pag. 225 d. (2) Ivi. (3) Ivi. art. I. pag. 27 c. (4) Ivi. pag. 26 a,

» l'atto morale astrattamente come cosa distinta dalla coscienza,
 » tuttavia egli non si possa realmente porre senza porre *insieme*
 » con lui l'atto della coscienza ».

Qui vedete il frutto delle questioni precedenti. L'una fu l'assurda, se l'atto morale conteneva in sè l'atto della coscienza⁽¹⁾. E sembra l'autore darsi grand'aria, col risolvere che almeno in astratto sono atti distinti: e veramente ci volevano sforzi straordinari per concludere che il dettame della coscienza è un atto dell'intelletto, distinto dall'atto della volontà che si ponga!

L'altra non meno assurda era⁽²⁾ se si era necessitato a porre l'atto della coscienza, mentre si poneva l'atto morale; la quale con artificio grossolano abbiain veduto sostituirsi all'*esser necessario* il previo atto della coscienza: e la vedete già rinnovata adesso con le parole « se non si possa realmente porre (l'atto morale) senza porre *insieme* con lui l'atto della coscienza ».

88. Fissate intanto quella parolina *porre insieme*: addietro proponendo la stessa questione aveva detto, *Nel mentre che io faccio*: ora vedrete che con un pulitissimo scambietto questo *nel mentre* e questo *insieme*, dopochè nel titolo dell'articolo in cui si dà la risposta⁽³⁾, sono diventati un *prima d'esser posto*, nella risposta diventano un *innanzi*.

89. Ecco dunque la risposta decisiva⁽⁴⁾: « La risposta è contenuta » nelle cose precedenti. Perocchè se la natura dell'atto morale è distinta dall'atto della coscienza; se quel primo appartiene ad una » funzione morale, e questo secondo ad un'altra funzione sopravveniente; se il primo può essere (*ora è diventato* un può essere *ciò che prima si diceva*⁽⁵⁾ *essere* essenzialmente) un atto di prima riflessione, quando questo secondo non può essere che almeno di » seconda; ne viene l'*ineluttabile conseguenza*, che quel primo atto » può essere per l'ordine intrinseco completo interamente *innanzi* » *che questo secondo incominci*. Dunque ciò che costituisce l'atto » morale per sua natura, è indipendente da ciò che costituisce la » coscienza; e anche realmente (appena si azzarda di dire *nel fatto*) » può sussistere nell'ordine della moralità un atto morale, senza » che l'atto della coscienza il *preceda* ».

(1) Sopra n. 84.

(2) Sopra n. 83.

(3) Cap. IV. art. II. pag. 28 a.

(4) Ivi pag. 28 e.

(5) Sopra n. 85.

Alle baratterie, ed agli scambietti usati per venire a questa conclusione, potrete guardar voi con vostro comodo, rilevandone il doppio degli accennativi da me. Io, all'incontro, se ne abbiate la sofferenza, vi farò sentire la identica risposta dell'autore, ma solo userò diversi vocaboli, e più concreti, ponendo *peccare* invece di *far l'atto morale*, e *saper che è cosa illecita* invece di *far l'atto della coscienza*. Sentite dunque che cosa diventi la risposta proprio la stessa dell'autore:

Se il peccare è cosa distinta dal sapere che l'atto è illecito (*se questo è vero: voi certo sapete che è peccato il rubare, e tuttavia non rubate*); se il peccare appartiene ad una funzione della ragione morale (*voi direste, alla volontà*), e il sapere che l'atto è illecito appartiene ad una funzione sopravveniente (*eccovi un salto fatto in forza dell'equivoco, come* ⁽¹⁾ *già vi feci notare: certamente prima viene in mente, p. e., l'uccidere: poi concepisco che è illecito: ma l'autore scambia il concetto dell'uccidere, che viene in mente, col peccato d'omicidio, e vi vuol far credere che sopravviene la cognizione dell'essere quello illecito, quando il peccato è già fatto*); se il peccato può essere un atto di prima riflessione, quando il sapere che è illecito, è almeno di seconda (*di quest'arzigogolo già* ⁽²⁾ *fu detto*); ne viene per ineluttabile conseguenza, che il peccato può essere completo interamente innanzi che s'incominci a conoscere che è peccato. Dunque ciò che costituisce il peccato è indipendente dalla cognizione dell'essere cosa illecita: e realmente si può commettere un peccato senza che si conosca prima che sia peccato.

Quando, o amico, col solo mutare i vocaboli in altri equivalenti, ma più semplici ed ovvii, saltano fuori di questi sconci, meritamente taluno dirà che quello il quale pareva linguaggio di sublime filosofia, non è che una impostura ordita alla frode.

90. Messa da parte la terza questione, che poco fa al nostro proposito, vedete il terzo argomento rosmiiniano a persuadere che si può peccare o fare il bene senza conoscerlo. La sostanza è questa ⁽³⁾: Per operare moralmente non fa bisogno avere una *legge astratta*, e concepita in una formola generale, p. e., non ammazzare; basta conoscere un ente, v. g., simile a sè: questa cognizione

(1) Sopra n. 86. (2) Sopra n. 81.

(3) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. II. § 2. pag. 34. lib. II. cap. I. art. II. pag. 79 80.

basta ad essere norma, come si debba trattarlo⁽⁴⁾. Ora la coscienza è un giudicare l'atto conforme o difforme alla legge. Potendosi dunque operare senza aver legge, si può operare senza coscienza.

91. Voi avrete qui un bel dire che c'è un equivoco: essere una stramberia, che mentre l'autore concede esservi nella cognizione del suo simile una norma, secondo la quale trattarlo, la quale norma⁽⁵⁾ dall'autore stesso si chiama legge (comunque con maggior proprietà ei riservi il nome di legge alla norma astratta e formolata), si ostini poi a dire che quegli atti si fanno senza sapere se sieno buoni o cattivi: cioè che significa il non farsi col giudizio della coscienza.

Io però stimo dovervi rispondere che tai cose meglio di me e di voi le conosceva il Rosmini, cui la liberalità del Creatore è stata larga de' suoi doni, e molte volte, cred'io, avrà riso della dabbenaggine comune e molto più di quella de' suoi ammiratori. Non pare per altro che troppo sia stato guardingo dal lasciarsi portare agli eccessi; mentre e il prurito di insinuare le tristissime dottrine, di cui parlammo nelle precedenti lettere, lo sollecitava a cercare, comunque frasche, in cui involgerle, e la nostra dabbenaggine gliene aumentava l'ardire. L'avcr tuttavia Iddio permesso che le cose giungessero a tal segno, non sarà senza il vantaggio della sua Chiesa.

Io v'aveva promesso che ad occasione di far delle ricerche su la moralità senza coscienza, vi avrei fatto notare altro aberramento gravissimo dell'autore. Ma in questa lettera abbastanza già mi sono diffuso, e pagherò il mio debito nella seguente.

(4). Ivi pag. 34 c-d. (5) Ivi pag. 34 d.



LETTERA VII.

ERESIA DELL'OSCURAMENTO NELLA CHIESA.

SOMMARIO

Moralità senza coscienza sfuggita alla vista comune (92). — Essa consiste nella eretica unione di merito e azione necessaria (93) — nel peccato trovato nella concupiscenza, ne' primi moti, e nei consensi prestati necessariamente al peccato (97-98). — Se l'autore abbia il merito d'invenzione, o prima scoperta (99-101). — Eresia della vista oscuratasi alla Chiesa (102). — Aggiunta di una bestemmia (103).

92. Sembrami sentirvi domandare, e che più altro m'abbia omai da dire su quella moralità senza coscienza, che pare l'idolo del Rosmini.

Null'altro, vi rispondo, se non il farvi considerare alcune parole dell'autore, le quali sono come il transito da una materia all'altra, dalla moralità senza coscienza alla moralità con la coscienza.

Sono esse con le quali comincia il secondo libro di quel Trattato ⁽¹⁾. Eccole:

« Dopo aver noi parlato di quella specie di moralità che sfugge
» alla comune osservazione, di quella moralità che precede nel-
» l'uomo la formazione della coscienza morale; averne contestato
» l'esistenza (*e come il Rosmini abbia contestata l'esistenza di que-
» sta moralità potete averlo visto anche nella precedente lettera*),
» e perscrutata la natura; dobbiamo ora occuparci della moralità
» più comunemente conosciuta, di quella che alla formazione della
» coscienza sussegue.

» Di questa non è bisogno provare che esiste; quando anzi *vol-
» garmente si stima*, che tutto ciò che avvi nell'uomo di bene o di
» male morale, dalla coscienza come da sua causa derivi.

» Ma *questa opinione non si accorda nè colla ragione, nè colle
» dogmatiche dottrine del Cristianesimo*, come vedemmo ».

Due soli quesiti mi sembrano da farsi su questo passo. 1.º Qual sia

(1) Pag. 76.

la dottrina sfuggita alla osservazione; 2.º all'osservazione di chi sia sfuggita.

93. Rispetto al primo punto è manifesto che la dottrina sfuggita, secondo l'autore, all'osservazione comune, generalmente si contiene nell'ambito di quella moralità precedente alla coscienza, della quale egli attesta di avere provato l'esistenza, e perscrutata la natura.

Ma che cosa si contiene nell'ambito della moralità senza coscienza? o qual ne è la natura, la quale ei dice d'aver perscrutata?

A prima vista parrebbe che non si contenga sotto quel nome se non quegli atti morali, de' quali aveva disputato l'autore fino a tutto il capitolo quarto. Giacchè nel principio del capitolo quinto dice ⁽¹⁾: « Intanto abbiamo veduto che può darsi moralità imputabile a colpa, senza una coscienza antecedente ».

Se poi cerchiamo della *natura* di questa dottrina sfuggita all'osservazione comune, consisterà nell'essere questi atti *necessary* insieme e *meritorj*, anzi pur troppo vedremo che a compiere il mostro bisognerà aggiungere che sono anche *liberi*, fino ad aver in questa moralità proprio un atto libero-necessario-meritorio.

94. Ma che l'ambito della *moralità senza coscienza* non vada ristretto entro i primi quattro capi, varie cose il persuadono.

1.º Perchè alla fine del capitolo quarto scrivo ⁽²⁾: « Ciò che sono » per dire in appresso, chiarirà meglio tutta questa dottrina ». Ora la dottrina qui mentovata è quella della moralità senza coscienza. Dunque di essa tratta anche nei seguenti capi.

2.º L'autore comincia il capitolo sesto di quel libro con queste parole ⁽³⁾: « Noi siamo venuti distinguendo i diversi stati, in cui » si può trovare l'uomo rispetto alla moralità, *anteriori alla formazione della coscienza* ». Le quali parole indicano apertamente che il capitolo quinto precedente appartiene a questa materia. La cosa poi si rende evidente dal soggiungere l'autore ⁽⁴⁾, di non essersi molto trattenuto a parlare della conformità della volontà colla legge, ma d'essersi più occupato dei diversi stati della volontà difforme dalla legge, cioè de' peccati, dei quali soggiunge ivi le varie specie. Imperocchè appunto nel capitolo quinto ei si trattiene molto a parlare di peccati, laddove nei capitoli precedenti aveva parlato promiscuamente e del bene e del male morale.

(1) Pag. 43 c. (2) Pag. 48 c. (3) Pag. 69 a. (4) Ivi pag. 69 b.

3.º Ciò si conferma dall'esordio del libro secondo sopra riferito⁽¹⁾, dove indica che la moralità scompagnata dalla coscienza è stata l'argomento del libro precedente. E così non avrebbe parlato l'autore, se non avesse toccato quella materia se non ne' primi capitoli.

95. Pertanto ne' due altri capitoli che moralità senza coscienza troviamo noi, di cui l'autore abbia provato l'esistenza?

Io trovo che⁽²⁾ alcuna cosa egli tocca del peccato originale. Ma l'autore non può accennare a questa particella, perchè non v'è tra cristiani nemmeno un idiota cui sia sconosciuto il peccato originale: pertanto questo non si contiene certo nella moralità *sfuggita alla comune osservazione*.

Per la stessa ragione l'autore non può aver mirato a quelle poche righe⁽³⁾, dove si fa menzione de' peccati di consuetudine. Giacchè tanto poco può dirsi, che tali peccati sieno sfuggiti alla vista e all'osservazione comune, che non troverete trattato di morale anche fra i più meschini, non troverete compendio di morale, e quasi nemmeno un catechismo, dove non se ne parli: anzi sono peccati di cui bene spesso si parla nelle istruzioni al popolo.

96. Fuor di ciò io non rinvengo se non poca cosa detta dei peccati dei dannati nell'inferno⁽⁴⁾; la qual materia non saprei dirvi se l'autore abbia inteso di memorarla a proposito della moralità senza coscienza, sia perchè non appare come i dannati non conoscano legge astratta o formolata, sia perchè il discorso è diretto alle azioni della vita presente.

97. Inoltre resta una gran sarraggine di peccati necessari, che l'autore ha trovato 1.º nella concupiscenza e nei primi moti della medesima⁽⁵⁾; 2.º in certi consensi prestati necessariamente a certi da lui detti bisogni spurj e istinti della concupiscenza e di altre passioni peccaminose⁽⁶⁾; 3.º in molte azioni peccaminose dell'infanzia⁽⁷⁾.

Le quali dottrine egli poi assume di confermare nel capitolo sesto⁽⁸⁾ coll'autorità delle S. Scritture.

In fuori di questo io in quel libro non so trovarvi altra moralità.

98. A stringere pertanto in breve tutta la moralità, che verosi-

(1) Sopra n. 92.

(2) Pag. 53-54.

(3) Pag. 56 b.

(4) Pag. 55.

(5) Pag. 61-63.

(6) Pag. 63-65.

(7) Pag. 66-68.

(8) Pag. 69-73.

milmente si possa vedere avere avuto in vista l'autore, quando ha detto di aver provata l'esistenza e perscrutata la natura di una moralità, che è sfuggita alla comune osservazione, si riduce 1.^o a quegli atti meritorj senza libertà, di cui vi ho parlato alla lunga nelle precedenti lettere, 2.^o a una gran quantità di peccati parimente fatti senza libertà, che, l'autore ci mostra nei bambini, nella concupiscenza e ne' suoi primi moti, e in fine in certi consensi necessariamente prestati alla concupiscenza. I quali peccati, a suo detto ⁽¹⁾, non s'impunito ai battezzati, cioè ⁽²⁾ ai giustificati.

Dottrina tutta, che io qui vi accenno di volo, riservandomi a parlarne con posatezza altrove.

99. Passiamo ora a vedere chi sieno quelli alla vista dei quali sfuggi questa dottrina.

L'autore usa l'espressione: *sfugge la comune osservazione*, e più spotto, parlando della stessa classe d'uomini, dice un *volgarmente si stima* ⁽³⁾. Trattando poi egli tanto della natura che dell'esistenza di questa moralità, parrebbe che la cosa andasse intesa di un merito di *invenzione* o *prima scoperta* dovuta a un occhio non volgarmente acuto e perspicace. E voi capite che il merito di *prima scoperta* suppone che nessuno abbia prima intraveduto tal cosa: sicchè *sfugge la comune osservazione*, varrebbe *sfugge l'osservazione di tutti*. Al qual senso taluno potrebbe trarre le sue parole poste appunto al principio del capitolo quinto ⁽⁴⁾, ove dice: « Nè a noi attalanta il lasciar da parte quello che vi ha di difficile nelle trattazioni, ma più tosto è costante nostro costume di porre quella qualsiasi porzione d'intendimento che ha voluto largire a noi la divina bontà, per vincere ciò che è più difficile; *sembrandoci che sarebbe inutile lo scrivere*, (oh! utinam avesse seguito questo consiglìo!) *specialmente in questa nostra tarda età, nella quale già tanto si scrisse, quando non s'intendesse di dire solamente quello che a tutti è piano e non si mirasse ad alleggerire colla propria fatica quella che dovrebbero fare gli altri nell'investigazione delle più ardue verità* ».

100. Ad ogni modo io non credo che quelle espressioni si debbano prendere sì strettamente, nè intendere con sì assoluta generalità.

In vero, se si riguardi in genere quella moralità, ovvero que' peccati senza coscienza, prescindendo ora dal cercare quale ne sia la

(1) Pag. 65. e. 65. Av.

(2) Ivi pag. 74-75.

(3) Sopra n. 92.

(4) Pag. 49 d.

natura, questa certamente non è dottrina sfuggita alla vista di tutti. A tacervi di Lutero, di Bueero, e di altri, vi basti osservare cotesta tesi difesa da Filippo Melantone nell'anno 1546 ⁽¹⁾: « *Etsi magna mala sunt peccata haerentia in renatis in hac vita, quibus spiritu repugnant: tamen infinita est distantia inter ea peccata et lapsus contra conscientiam* ». Dove vedete i peccati fatti con coscienza distinti dagli altri che tali non sono.

E che tal dottrina fosse comune de' Luterani, ce lo attesta Martino Kemnicio nella seconda parte dell'empio suo esame del Concilio Tridentino, dove parla del Sacramento della penitenza ⁽²⁾: « *Igitur nostri expresse docent, baptizatos in hac vita, si admittant peccata CONTRA CONSCIENTIAM*, ec. » i quali peccati distingue da quelli che appella ⁽³⁾ RELIQUIAS CONUPISCENTIAE.

Dunque le espressioni dell'autore « sfugge la comune osservazione, volgarmente si stima » debbono essere ristrette almeno ai cattolici. E in questo l'autore avrebbe ragione. Perocchè non si conosce, che veruno dei cattolici abbia mai dissentito da quella verità, che S. Tommaso così esprime ⁽⁴⁾: « *Actus judicantur secundum voluntatem agentium. Voluntas autem movetur a re apprehensa. Unde in id voluntas tendit, quod ei vis apprehensiva repraesentat, et secundum hoc qualificatur vel specificatur actio* ». Con che il s. Dottore prova che *actio informatur ex conscientia praecedenti*.

401. Questo stesso poi deve dirsi quando si tratti di ciò che in ispecie l'autore comprende sotto il nome di moralità scompagnata da coscienza; dappoichè nemmeno coteste diverse specie o classi di moralità senza coscienza sono sfuggite alla vista di tutti.

Quel mostro di un atto necessario meritorio (*et si superis placet, tutt'insieme libero*) fu di Giansenio e de' giansenisti: e questi, già si sa, l'avevano ricopiato dai Calvinisti e dai Luterani.

Del peccato che il Rosmini trova nella concupiscenza anche dei regeniti, come poi meglio altre volte vedremo, Kemnicio espressamente dice ⁽⁵⁾, che è senza coscienza: *non est vastans conscientiam*.

Degli altri peccati necessari poi discorre appunto Melantone nell'addotto testo ⁽⁶⁾: giacchè *peccata haerentia in renatis* sono ap-

(1) Phil. Melant. Opp. tom. IV. pag. 541. th. 19.

(2) Part. I. p. 174. Edit. Gen. 1614.

(3) P. I. pag. 100.

(4) In Rom. XIV. lect. II.

(5) Exam. Conc. Trid. part. I. ad Sess. V. De Voce peccati.

(6) N. pres.

punto i necessari effetti della concupiscenza compresi i primi moti; e vi entrano ancora i peccati dell'età infantile, come si raccoglie dalla conferenza tenuta in Wormazia tra Giovanni Eckio e lo stesso Melantone nel 1540 ⁽¹⁾.

Dunque anche rispetto a queste diverse specie di moralità senza coscienza, quello *sfuggir alla comune osservazione*, deve essere ristretto ai cattolici. E in ciò parimenti il Rosmini ha tutta la ragione; perchè in realtà nella Chiesa cattolica di coteste speculazioni non se n'è mai voluto saper niente.

102. Premesse queste considerazioni storiche, badate, o amico, ai consettarj che ne vengono.

L'autore sostiene che le sue speculazioni su la moralità scompagnata dalla coscienza appartengono alle dottrine *dogmatiche* del cristianesimo. E perciò appunto della sentenza di coloro, i quali non conoscono quella moralità e sostengono che non è morale un'azione, se non la preceda alcun dettame di coscienza, egli rottamente pronuncia ⁽²⁾: « Questa opinione non si accorda nè colla ragione nè » *colle dogmatiche dottrine del cristianesimo* ». Dunque quando dice che quella dottrina *sfugge la comune osservazione*, egli afferma che alla vista comune, cioè agli occhi (come s'è visto) di tutta la Chiesa cattolica, sfuggono le dottrine *dogmatiche* del cristianesimo.

Or ditemi voi: che differenza trovate tra il dire che una dottrina *sfugge alla vista*, e il dire che è *oscurata*? Io differenza trovo nei vocaboli, non già nel senso.

Ma la canzone dell'oscuramento delle verità cattoliche è vecchia, e ne incontrate brandi passo passo in Lutero, Melantone...: ed è ben naturale, che, seminando cotestoro nuovi mostri di errori, scusa alla novità cercassero nella cecità della Chiesa che tali dottrine non avesse prima vedute.

Tal canzone formularono i giansenisti, il cui pregio fu sempre far sue le invenzioni de' precedenti eretici, e farle poi comparire in pubblico con diverse vesticciuole e pettinature e lindure, acciò che mostrino il meno possibile le loro genuine sembianze. Si misero i giansenisti a piangere ipocritamente sul *generale oscuramento* avvenuto circa le verità dommatiche: nè fa d'uopo dirvi che in quella

(1) Melanct. Opp. tom. IV. pag. 658. (2) Tratt. della Cosc. lib. II. pag. 76 b.

generalità non erano inchiusi gli eretici, ma la sola Chiesa cattolica non altrimenti che nel caso nostro.

Ora sapete voi qual giudizio la Chiesa cattolica abbia pronunziato su la superba jattanza di costoro, i quali sè soli con la loro modestia predicavano veggenti e cicea la Chiesa?

Eccovelo nella Bolla dommatica *Auctorem fidei* della S. Memoria di Pio VI ⁽¹⁾: *Propositio, quae asserit, postremis hinc saeculis sparsam esse generalem obscurationem super veritates gravioris momenti, spectantes ad Religionem, et quae sunt basis fidei, et moralis (come la moralità senza coscienza) doctrinae Jesu Christi: HAERETICA.*

103. Se non che il Rosmini non si contenta di dire che sono sfuggite alla vista comune le dogmatiche dottrine del Cristianesimo: ma va più oltre. Rileggete il suo testo ⁽²⁾ e rileverete che chi non ammette anche la sua moralità seompagnata da coscienza, non *si accorda*, cioè va contro alle dogmatiche dottrine del Cristianesimo.

Ora in questa sentenza non pure si contiene la detta eresia, ma di più v'ha una bestemmia contro la Chiesa. Imperocchè consistendo questa moralità senza coscienza nel congiungere necessità e merito, in dire peccato la concupiscenza superstite nei regeniti, e nell'ammettere peccati fatti per necessità ⁽³⁾, la Chiesa adunque *non si accordò*, ma fece contro le dogmatiche dottrine del Cristianesimo sia quando condannò siccome eretica la terza proposizione di Gianse-
nio, sia quando nel S. Concilio di Trento fulminò l'anatema a chi riconosceva peccato nella concupiscenza de' regeniti, e ne' primi moti, o nelle azioni necessarie.

Ora, amico dolcissimo, vi pare esser questi lievi spropositi? Io certo voglio piuttosto essere cieco colla Chiesa, e colla Chiesa (lasciatemi parlare spropositatamente colla lingua del Rosmini) andare contro alle dottrine del Cristianesimo, di quello che essere veggente di ciò che la Chiesa non vede, e difendere le dottrine del Cristianesimo, che la Chiesa ha riprovate. Addio.

(1) Propos. I. (2) Sopra n. 92. (3) Sopra n. 93-96-97.

LETTERA VIII.

TERZA PROPOSIZIONE DI GIANSENIO RIBADITA.

SOMMARIO

Atti morali posti con coscienza, e meritorj (104-105). — In tali atti non v'è libertà (106-108).
— Difficoltà sciolta: elezione senza libertà (109-119). — Estensione dell'eresia (126).

104. Ho detto di lasciar da parte definitivamente la materia della rosminiana moralità senza coscienza; ma non per questo voglio per ora dimettere l'argomento dell'eretica dottrina della terza proposizione di Giusenno; e ciò ancora affinchè per avventura non vi desti a credere che quella parte sola degli insegnamenti del Rosmini sia guasta di questi errori.

E (il credereste?) voglio dar di mano alla moralità non già scompagnata dalla coscienza, ma a quella propria che è accompagnata dalla coscienza, all'operare dietro la norma astratta e formolata.

105. Che a questa moralità attribuisca il Rosmini la ragione di merito e di demerito è evidente, mentre anzi insegna ⁽¹⁾ come cosa certa, che « quando l'uomo possiede la legge formolata, e per essa si » proaccia la coscienza morale delle sue operazioni; queste rice-
» vono.... un merito o un demerito MAGGIORE ».

106. Tutta pertanto la questione starà nell'accertarsi, se pur almeno queste operazioni, secondo l'autore, sieno libere. Questione invero gravissima; perocchè non tratterebbesi già più di sapere se eretica sia la dottrina dell'autore intorno a certa classe di azioni umane; ma essendo adeguata la divisione delle azioni fatte o senza coscienza o colla coscienza, qualora avvenisse di trovare quell'errore ne' suoi insegnamenti rispetto a quest'ultima classe, come abbiamo veduto rinvenirsi rispetto alla prima, saremmo già nella tristissima necessità di concludere non esser già quella una infezione più o meno parziale delle opere rosminiane, ma essere onninamente universale.

(1) Tratt. della Cosc., lib. II. cap. II. pag. 87 e.

Cerchisi adunque, eoteste operazioni fatte avendone coscienza, e come ha l'autore, dietro la legge formolata, sono esse libere, ovvero necessarie?

Io, o carissimo, esaminata alla meglio la cosa debbo rispondere, che, prescindendo ancora da altri suoi insegnamenti, e stando a quel poco che di cotesto operare egli dice al principio del secondo libro, sonovi sufficienti ragioni per credere che nemmeno queste azioni, secondo lui, debbano dirsi libere. Dissi prescindendo da altri suoi insegnamenti; poichè se a me reggerà la pazienza di scrivere e a voi quella di leggere, mostrerovvi ne' libri del Rosmini altri principj da cui conchiudere che l'uomo opera sempre per necessità. Non essendo però qui luogo opportuno per tante cose, contentiamoci di ciò che *ex professo* l'autore dice di questa materia in particolare.

407. Vedete in prima questo passo ⁽¹⁾: « Tuttavia si badi bene a » non creer forse che quando l'uomo è venuto in possesso di questa legge formolata, non senta egli più l'esigenza degli enti percepiti che sentiva prima immediatamente, e senza il mezzo della legge formolata. Perocchè gli enti concepiti continuano a far sentire immediatamente la propria esigenza nell'uomo che li percepisce, sebbene questa sia di quelle cose che nascono in noi, e che sfuggono alla nostra osservazione, e ben sovente all'osservazione de' più sagaci filosofi ».

Chi legga solo fin qui, potrebbe credere che l'autore non voglia dire altro se non che l'aggiungersi alle azioni dell'uomo la seconda norma, cioè la legge formolata non fa sì, che non resti anche la prima norma non formolata nè astratta, la quale consiste nella esigenza degli enti.

Solamente potrebbe recare alcuna meraviglia il dipingersi qui dall'autore tal cosa come un mistero, che ben sovente sfugga all'osservazione anche dei filosofi più sagaci. Perocchè non ha forse l'aria di pardosso, che debba sfuggire all'osservazione una norma di agire, che tutti gli uomini, secondo lui, costantemente seguono? Alla fine tutto ciò che l'autore ha saputo dirci di questa norma non astratta, si riduce a ripetere ⁽²⁾ che « tostochè l'uomo ha conosciuto nn simile a sè, egli ha in questa stessa sua cognizione la norma, secondo la

(1) Tratt. della Cosc. lib. II, cap. I, art. II, pag. 85 c.

(2) Tratt. della Cosc. lib. I, cap. IV, art. III, § 2. pag. 34 d., e lib. II, cap. I, art. II, pag. 79 c.

» quale dee trattare quell'uomo ». Ora, se è vero che da sì fatta norma l'uomo sempre misura le sue azioni, come si dà questo fatto per un mistero tale, che non si scorga sovente nemmeno da' filosofi più sagaci?

108. Se non che cessa la meraviglia allorchè da quanto l'autore aggiunge si rileva che la ragione, per cui esso fa qui trovare un arcano sovente impervio agli occhi più perspicaci, non si ripete già dalla difficoltà di conoscere la norma non astratta, ma dal modo con cui agisce la volontà: cioè merita tutta la nostra attenzione.

Ei dunque così rende ragione di tal difficoltà ⁽¹⁾: « Primicramente » *l'operare nostro spontaneo*, come più volte abbiain detto, è sem- » pre difficile ad osservarsi, perchè non ha niente di nuovo e di » straordinario, che chiami a sè la nostra facoltà di attendere e di » riflettere ».

Ponete ben mente a questo luogo, essendo importante assai. Egli vuole che sia difficile la suddetta osservazione ⁽²⁾, perchè è difficile ad osservarsi il *moto spontaneo*. Ora ditemi voi: si può egli osservare ciò che non vi sia o non rimanga? Dunque, perchè resti luogo a questa osservazione, è necessario conchiudere che anche quando si opera dietro la legge formolata, rimane tuttavia il modo spontaneo di agire. Ma noi già più volte abbiain veduto che *moto spontaneo* e *moto senza libertà* è affatto tutt'uno, nè in ciò dobbiamo ricusar fede alla testimonianza del Rosmini medesimo, il quale, spiegando ciò che potrebbe parere di incerto senso nel suo linguaggio, dice espressamente ⁽³⁾ che « quando la volontà opera » semplicemente a seconda de' suoi oggetti... *senza che intervenga » scelta libera fra gli atti suoi*, dicesi ch'ella opera in un *modo » spontaneo* ». Dunque anche allorquando l'uomo opera dietro la legge formolata ed astratta, per sentenza del Rosmini il suo agire è senza libertà.

109. Qui però non voglio dissimulare una qualche difficoltà, che potrebbe taluno trovare in cotesta conclusione per quello che l'autore soggiunge con queste parole ⁽⁴⁾: « Secondamente il più delle » volte all'esigenza degli enti percepiti s'associa la legge formolata

(1) Tratt. della Cosc. lib. II. cap. I. art. II. p. 85 d. (2) Sopra n. 107.

(3) Rispo. al F. Euseb. n. CV. pag. 247 al. 239 d.

(4) Tratt. della Cosc. lib. II. cap. I. art. II. pag. 86 a-b.

» e divenuta regola comune e chiara del nostro operare; e questa
 » ripete a sè tutta la nostra attenzione, sicchè ci persuadiamo che
 » noi operando non seguitiamo verun altro principio, ma solo essa.
 » Il fatto però va molto altramente: perchè operano in noi contem-
 » poraneamente due principj regolanti le nostre azioni, cioè a dire
 » l'esigenza degli enti perecepiti dagli enti indivisa e la legge for-
 » molata. L'operare dietro l'esigenza degli enti è un operare im-
 » mediato, spontaneo, e sebben razionale, tuttavia similissimo alle
 » azioni prodotte in noi dal sentimento, in quanto che sentimento
 » si può dire in noi l'effetto che produce l'esigenza degli enti.
 » L'operare poi dietro la legge formolata, è un operare il più spesso
 » con avvertenza e con elezione, ed anche con deliberazione ».

110. La difficoltà, come vedete, può nascere dalle ultime parole. Imperocchè si dice intervenire anche l'elezione. Ora l'autore ⁽¹⁾ dice altrove, che l'atto della libertà consiste nell'atto dell'*elezione*. È dunque falso che questo sia un operare necessario.

111. Questo, o carissimo, il vedete anche voi che imbroglio sia. Poichè da un lato l'uomo dee operare con moto *spontaneo*, cioè ⁽²⁾ senza *libera scelta*: e insieme opererebbe con elezione, vale a dire, con libertà. A me però poco senso fanno somiglianti imbrogli nelle opere dell'autore non rari. Primo, perchè l'esperienza m'ha istruito che molte volte in realtà l'autore non è a sè coerente, principalmente poi se raffrontate le sue apologie con gli scritti precedenti. Inoltre, perchè altre volte si va poi trovando qualche filo per uscire dai labirinti. E qui a me pare che tal filo non manchi.

112. E in prima voglio che notiate, non dire già l'autore che l'operare dietro la legge formolata involga *sempre* l'elezione. Ma dice ciò avvenire il più delle volte. Richiamate le sue parole ⁽³⁾: « L'ope-
 » rare dietro la legge formolata è un operare il più spesso con av-
 » vertenza e con elezione, ed anche con deliberazione ». Pertanto è manifesto che l'*elezione* non è già cosa essenziale o comunque necessariamente congiunta con questo operare, ma piuttosto è cosa *accidentale* che può esservi o non esservi, e, a confessione dell'autore, non vi è sempre.

All'opposto quando l'autore parlava del merito o del demerito di

(1) Antrop. lib. III. sec. II. cap. IX. pag. 394 d. Sopra n. 49.

(2) Sopra n. 17.

(3) Sopra n. 109.

queste azioni, non diceva già che sieno meritorie il più spesso; ma assolutamente e infinitamente ascrive⁽¹⁾ « esser certo che quando » l'uomo possiede la legge formolata e per essa si procaccia la « scienza morale delle sue operazioni, queste ricevono ... un merito » o un demerito maggiore ». Dunque in ogni modo resterebbe sempre vero, che almeno rispetto ai casi in cui non v'ha l'elezione, il Rosmini insegnerebbe la condannata dottrina che unisce azione *non libera e merito o demerito*.

413. Ma ciò che più ancora monta, resta a vedere di qual elezione l'autore discorra.

Al certo un qualche sospetto che qui covi qualche imbroglio, deve mettercelo quel dirsi⁽²⁾, *con avvertenza e con elezione ed anche con deliberazione*. Voi vedete darsi qui la deliberazione quasi cosa ulteriore alla elezione. Eppure o si risguardi in sè la natura di quegli atti, o si considerino gl' insegnamenti del Rosmini, la deliberazione dovrebbe precedere l'elezione, quando pure si parli di quell'elezione in cui si ripone la libertà. Quindi meglio avrebbesi dovuto dire, *con avvertenza e con deliberazione ed anche con elezione*; con che si sarebbe indicato che quando pure l'atto non giungesse a tutta la perfezione, più presto mancherebbe l'atto dell' elezione, senza supporre possibile lo sconcio che siavi bensì elezione, ma non deliberazione.

414. Pertanto ad uscire dal labirinto è a considerarsi che, stando agli scritti del Rosmini, la voce di *elezione* è un termine sommamente equivoco. Quindi egli stesso avverte⁽³⁾ che « non può nè pur confondersi l'atto elettivo con l'atto libero ». Con che, com'è palese, il Rosmini stesso ci fa accorti che quando egli nomina *elezione*, non è lecito subito intenderlo quasi parli di atto libero.

415. In realtà egli⁽⁴⁾ insegna, avervi *tre gradi nell'elezione*.

E del primo così scrive⁽⁵⁾: « Di vero, il primo grado di elezione è *privo di libertà*, perchè la scelta viene determinata dalla prevalenza » degl'istinti animali, ai quali s'accompagna *spontanea* la volontà ».

Eziandio rispetto al secondo grado di elezione, sebbene si mostri esitante, tuttavia dice l'autore⁽⁶⁾ di opinare che nemmeno in esso vi sia libera scelta.

(1) Tratt. della Cosc. lib. II, cap. II, pag. 87 c.

(2) Sopra n. 109.

(3) Antrop. lib. III, sez. II, cap. V, pag. 357 b.

(4) Ivi cap. IV, pag. 356 d.

(5) Ivi cap. V, pag. 357 b.

(6) Ivi pag. 357 d.

416. Quello poi che al presente è degnissimo d'attenzione si è la ragione per la quale ci dice che nell'elezione manca la libertà. Questa ragione è chiaramente esposta nel descritto testo, e consiste nell'intervenire *spontanea* la volontà. Laonde, se anche nel caso nostro troveremo che la volontà agisce con moto spontaneo, è manifesto che l'elezione ivi tratta in mezzo è affatto di quella specie di elezioni, in cui, secondo l'autore, non v'è libertà.

417. Ora richiamate qui le parole dell'autore, con cui rende ragione, perchè ⁽¹⁾ sfugga all'osservazione anche dei più sagaci filosofi l'operare noi dietro l'esigenza degli enti, mentre operiamo insieme dietro la legge formolata. La prima ragione, a suo detto, è che *l'operare nostro spontaneo è sempre difficile ad osservarsi*. Dunque anche nel caso nostro, quando pur siavi elezione, è necessariamente di quelle elezioni che si accompagnano ad una volontà *spontanea*.

418. Ma il Rosmini stesso insegna che, allorchando la volontà interviene in modo spontaneo, l'elezione è senza libertà. Dunque quel dirsi che l'operare dietro la legge formolata è un operare anche con elezione, non osta niente alla conclusione, cui portano gli altri detti dell'autore, che cioè anche quelle sono azioni necessarie, sono atti privi di libertà.

419. E questa è parimenti la conclusione, cui necessariamente conduce quello che poco dopo aggiunge l'autore. Egli ⁽²⁾ definitivamente afferma che operano in noi *contemporaneamente due principj*, l'esigenza delle idee e la legge formolata. Soggiunge, che in forza del primo principio, il nostro agire è *immediato, spontaneo e similissimo alle azioni prodotte dal sentimento*: le quali tre qualità ⁽³⁾ già vedemmo essere, secondo lui medesimo, note caratteristiche di necessità ed affatto inconciliabili con la libertà. Dunque finchè sarà vero quel che decisamente afferma l'autore, che in noi contemporaneamente agisca l'uno e l'altro de' due principj, è fuor di controversia, che anche le azioni fatte, coll'averne coscienza, sono azioni cui assolutamente manca la libertà.

420. Così avendovi dimostrato nelle precedenti lettere, che secondo le dottrine del Rosmini, manca all'uomo la libertà quando, com'ei dice, opera *senza coscienza*; avendovi nella presente dimostrato che manca la libertà, anche quando l'uomo opera *con coscienza*, e

(1) Sopra n. 108.

(2) Sopra n. 109.

(3) Sopra n. 45-47.

attribuendo egli la ragione di merito o di demerito tanto all'una che all'altra classe di azioni, resta a conchiudere, che secondo il Rosmini in ogni classe d'azioni umane, non escluse le azioni dell'uomo nello stato d'integrità e innocenza, l'uomo opera sempre per necessità, e tuttavia in ogni classe d'umane azioni egli merita o demerita, non ostante la sentenza di santa Chiesa contro tale dottrina, che voi ben sapete: *haereticam declaramus, et uti talem damnamus*.

121. La qual conclusione più forza ancora riceverà dallo sciogliere un dubbio che può farsi sopra il detto fin qui. Ma la soluzione di eotal dubbio sarà argomento di altra lettera. E intanto voi statemi bene.



LETTERA IX.

ACCORDO ERETICALE DI LIBERTÀ, NECESSITÀ E MERITO.

SOMMARIO

Atti morali o colla coscienza, o senza coscienza asseriti liberi (122-125). — Se ciò seusi la Dottrina da eresia (126). — Sentenza del Marnacchi (127). — Gli stessi atti dipinti contraddittoriamente come necessari (128). — Altre contraddizioni, ed unico consensuario legittimo secondo la S. Sede (129). — Dottrina sopra la libertà, che toglie la contraddizione (130). — Libertà ristretta all'immunità da una necessità estrinseca, e tuttavia meritoria (131-133). — Necessità che si accorda con libertà (134-135). — Consensuari (136).

122. Il dubbio, o dirò meglio la difficoltà assai grave, che io nel chiuder l'ultima lettera vi dissi restare da sciogliere, e che vi dissi-mulai fino ad ora per non rompere il filo del discorso e opprimervi il capo, consiste in questo, che mentre io ho voluto mostrarvi essere, secondo il Rosmini, azioni *necessarie* tanto quelle che si pongono senza averne coscienza, quanto le poste con la coscienza, donde poi concludevasi, insegnare egli l'eretica dottrina del merito senza libertà; il Rosmini all'incontro, e più volte e per più maniere, insegna decisamente avervi libertà nell'una e nell'altra maniera di operare.

123. Vedetelo cogli occhi vostri. 1.^o Egli più volte alle azioni scompagnate da coscienza attribuisce la ragione di merito o demerito. Ciò egli ha ripetuto e protestato anche in faccia a' suoi avversari ⁽¹⁾. Ora voi nelle sue opere più e più volte leggerete che alla ragione di merito si richiede la libertà. Così, p. es. scrive ⁽²⁾ che « Nel » l'accordo della volontà coll'essere (cioè coll'entità percepita) vi ha » merito, in quanto è prodotto da un *principio libero* ».

2.^o Altra volta l'udimmo dire ⁽³⁾ che « la moralità senza coscienza » antecedente è imputabile a colpa ». Ora poco dopo egli scrive ⁽⁴⁾ « che il concetto di colpa deve riporsi nel trovarsi questa volontà, » che fa il male, *libera all'elezione* ».

3.^o Scrive il Rosmini del primo padre Adamo, che operando senza

(1) Sopra n. 4-5. (2) Stor. Comp. de' Sistemi ec. cap. I. art. V. pag. 154 e.

(3) Sopra n. 36. Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. pag. 49 e. (4) Ivi art. I. pag. 51 a.

coscienza delle sue azioni ⁽¹⁾, « praticava egli in tal modo la virtù più » pura e più semplice ». Ora il Rosmini stesso altrove ⁽²⁾ afferma, che « nell'accordo della volontà coll'essere vi ha virtù, in quanto è » prodotto da un principio libero ».

4.º Egli poi espressamente parla di libertà, che interviene anche nelle azioni poste senza coscienza: Così ⁽³⁾ scrive, che nello stato di una natura retta, in cui si opera il bene senza coscienza, l'uomo « si » muove tirato liberamente dall'esigenza logica delle idee degli » enti ».

E altrove ⁽⁴⁾, parlando appunto dell'uomo, che opera senza norma astratta, e solo dietro l'esigenza degli enti, dice: « Mediante questa » sola percezione di un uomo suo simile, egli è in istato di eserci- » tare la sua libertà, o aderendo a quell'ente suo simile colla stima » e coll'affetto pari a quel che usa a sè medesimo, ovvero facendo il » contrario; e però egli è libero a essere buono o reo, o giusto od » ingiusto a quel suo simile ». E che proprio tratti di azioni senza coscienza, vedetelo dalle parole che immediatamente seguono: « Nè » quest'operare implica alcun'altra riflessione, alcun confronto fra » l'azione e la legge, di cui non ha ancora un concetto separato, e » in una parola, alcuna coscienza ».

124. Molto più poi troverete asserirsi dal Rosmini e predicarsi la libertà rispetto a quelle azioni, cui precede il giudizio della coscienza, e in cui si fa uso della legge formolata.

Vi può bastare questo suo principio anche solo che ⁽⁵⁾ « il libero » arbitrio specialmente si sviluppa colla cognizione della legge posi- » tiva », che è appunto pel nostro autore la legge formolata.

125. Queste e più altre cose simili a queste troverete ne' libri del Rosmini. Anzi, a dir tutto in una parola, tornerà a questo proposito ogni qual volta egli fa menzione del libero operare dell'uomo. Giacchè eotal operare libero o all'una o all'altra classe delle umane azioni, cioè o alle fatte senza coscienza o alle poste col giudizio della coscienza necessariamente si riferisce: e così potrà convincere la falsità dell'accusa che egli ammetta il merito senza libertà o nell'uno o nell'altro modo di agire.

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. esp. IV. art. III. § 3. pag. 40 d.

(2) Storia Comp. de' Sistemi, esp. I. art. V. pag. 454 c.

(3) Tratt. della Cosc. lib. I. esp. IV. art. III. § 3. pag. 41 b-e. (4) Ivi § 2. pag. 35 a.

(5) Tratt. della Cosc. lib. I. c. VI. art. II. pag. 72 b.

Eccovi dunque la difficoltà: e voi mi farete la giustizia di concedermi che non pure non l'ho dissimulata, ma nemmeno nel proporla l'ho estenuata.

126. Voi mi chiederete ora come si esca da questo nuovo imbroglio.

Ed io, pesate alla meglio le cose, in prima credo di dovervi dire, che la conseguenza di non ammettere egli merito senza libertà, allora sarebbe legittima, quando si dimostrasse impossibile che uno scrittore o per inavvertenza si contraddica, o anche ad arte le medesime cose dica e disdica.

127. E dissi, *anche ad arte*. Imperocchè, a richiamare qui una sentenza dell'crudito Mamacchi ⁽¹⁾: « L'arte de' novatori è stata sempre ed è tuttavia di occultare or tacendo, or equivocamente parlando, or affermando chiaramente, e or *anche negando ciò che cale principalmente lor d'insegnare*. Amano eglino piuttosto di apparire talvolta oscuri, e di essere *anche presi in contraddizione*, che di tralasciare di spargere la rea dottrina, quando se ne dia loro opportuna l'occasione. Vogliono per altro aver sempre in pronto una qualche espressione da loro in qualche luogo usata, per cui, qualora venga loro rimproverato l'errore, possano apparentemente scusarsi, e uscirne come per la gretola, e liberarsi se vien loro fatto, dalla censura ».

D'altronde voi non ignorate che sebbene questa sia stata un'arte de' novatori tutti, il vanto tuttavia sopra gli altri per comune consenso l'hanno riportato coloro, i quali gloriosamente diedero il loro nome e si affratellarono alla ericca giansenistica; e che questo meschinissimo metodo di raggiare frodolosamente, di adoprare scambietti, di giuocare d'equivoci, di dire e disdire, d'avanzare ree dottrine, medicandole poscia o immediatamente con qualche parolina, ovvero gettando altrove altra proposizione che dica il rovescio, questo, dissi, è il carattere proprio di cotesti scrittori. I quali poscia, onde gettare vieppiù la polvere sugli occhi, tratto tratto faranno i zelanti contro chi con modi oscuri, equivoci, poco leali tenda insidie alla verità, della quale si vantano spasimati.

128. Noi dunque riconosceremo per verissimo che anche all'operare senza coscienza il Rosmini congiunge i caratteri di libertà, e che

(1) Del diritto libero della Chiesa di acquistare e possedere beni temporali lib. I. nella Prefaz. pag. VII.

espressamente lo dice un agire libero. Sì, ma in modo che sia un agire senza concetti astratti, cioè ⁽¹⁾ *senza poter far uso della libertà*.

È un agire libero, ma *spontaneo*, cioè ⁽²⁾ *senza libera scelta*.

È un agir libero, ma *istintivo*, cioè ⁽³⁾ *cieco e necessario*.

È un agir libero, ma ⁽⁴⁾ *senza deliberazione*, cioè senza esercizio di libertà.

È un agir libero, ma ⁽⁵⁾ dietro un solo stimolo *che rende irreparabile il consenso*.

È un agir libero, ma *naturale*, cioè ⁽⁶⁾ *determinato dalla natura*.

È un agir libero, ma meramente *volontario*, cioè ⁽⁷⁾ *spontaneo e senza* ⁽⁸⁾ *libera scelta*.

È un agir libero, ma immediato, cioè ⁽⁹⁾ *senza elezione o scelta*.

È un agir libero, ma insieme similissimo alle azioni prodotte dal sentimento, cioè ⁽¹⁰⁾ prodotte da una potenza cieca, e che opera al modo degl'istinti.

È un agir libero, ma *senza avvertenza* ⁽¹¹⁾, la quale mancanza toglie ben anche il mero volontario.

È un agir libero, ma *senza elezione*, cioè senza ciò che ⁽¹²⁾ costituisce la libertà.

E così andate per voi stesso scorrendo per quel non poco che vi ho messo avanti per farvi conoscere che maniera d'operare fosse quella che il nostro autore dice scompagnata da coscienza.

129. Pertanto, presa la cosa sotto buon aspetto, volendo cioè supporre che quando qui si nomina *libertà* o atto libero, ciò si intenda in senso cattolico, la dottrina dell'autore si ridurrebbe ad un cumulo di contraddizioni. Delle quali, a darvene un altro esempio, osservate le seguenti parole dell'autore circa gli atti posti con coscienza ⁽¹³⁾: « La » sua volontà allora può volere il bene più puramente, più avvertitamente, più deliberatamente ».

Tre avverbi e tre contraddizioni: 1.º perchè altrove ⁽¹⁴⁾ l'autore diceva che, operandosi senza coscienza, si praticava la *più pura virtù*: adesso al rovescio ci dice che *più puramente* si opera il bene con la coscienza. 2.º Qui dicendo *più avvertitamente*, suppone che ope-

(1) Sopra n. 56.

(2) Sopra n. 17.

(3) Sopra n. 16.

(4) Sopra n. 15.

(5) Sopra n. 18.

(6) Sopra n. 32.

(7) Sopra n. 25-25-33.

(8) Sopra n. 17.

(9) Sopra n. 46.

(10) Sopra n. 47.

(11) Sopra n. 48.

(12) Sopra n. 49.

(13) Tratt. della Cosc. lib. II. c.p. II. pag. 87 c.

(14) Sopra n. 68.

rando senza coscienza vi sia avvertenza, sebbene minore. Eppure prima insegnava⁽¹⁾ che l'operare senza coscienza è un agire *senza avvertenza*. 3.° Prima disse espressamente⁽²⁾ che l'atto senza coscienza è posto *senza deliberazione*: adesso suppone che vi sia *deliberazione*, perchè vi dice che colla coscienza si opera *più* deliberatamente.

In mezzo poi a cotesto cumulo di contraddizioni l'unica conclusione giusta da stabilirsi mi parrebbe questa, che le opere del Rosmini si possono avere come immuni da errori in quei luoghi, nei quali parla da cattolico: ma che il parlare da cattolico in un luogo non fa sì che non debba aversi per eretica la dottrina che s'insegna in altri luoghi. Opportunissimo al proposito mi sovviene ciò che ho letto in un opuscolo intitolato *Acta Romana*, e riguarda le trattative passate in Roma nel 1857 nella causa delle opere di Giorgio Hermes, già condannate dalla Santa Sede. Insistevano i signori Braun ed Elvenich, procuratori della causa Ermesiana, dicendo di essere pronti a mostrare che in altri luoghi delle sue opere Hermes parlava affatto cattolicamente rispetto ai punti che erano stati censurati. Ora a questa istanza la Santa Sede fece rispondere⁽³⁾ « *ne illud quidem Hermesii doctrinae profuturum, si forte quae in ejus systemate male, minus orthodoxe ab eo dicta sunt, ea alibi rectius ab eodem dicta esse ostenderetur. Nam vel inter eos, qui plane incredulitatem professi sunt, non deesse, quorum errores ex illorum ipsorum libris planissime confutari possint* ».

E ciò parmi che tanto più debba valere nel caso nostro, perchè quello che vi ha di reo nel punto da noi disaminato, risulta dall'intero contesto e dal midollo degl'insegnamenti, e salta agli occhi la sollecitudine di persuaderlo e d'inculcarlo per molte vie: laddove quello che si dice rettamente, consiste in poche parole qua e là gettate, e che da tutto il rimanente sono contraddette.

430. Molto più doloroso però sarebbe, e peggiore di gran lunga il male, se codesto che pare un cumulo di contraddizioni dovesse guardarsi sott'altro aspetto, e i detti dell'autore dovessero intendersi per modo che il tutto della dottrina, anzichè essere un informe complesso di cose, le quali vicendevolmente facciano a cozzo, ci rappresentasse invece quel mostro di un atto tutt'insieme libero necessario e meritorio: sicchè, oltre l'eretico congiungere insieme necessità e

(1) Sopra n. 44-48.

(2) Sopra n. 12.

(3) *Acta Romana* pag. 63. Lipsia 1858.

merito, per sopraccarico si aggiungesse l'unire insieme libertà e necessità, tornandoci in mezzo quella condannata dottrina⁽¹⁾ di Michel Bajo: *Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit.*

Ora quest'è la questione che rimane a sciogliersi. Quando il Rosmini nomina *libertà o atto libero*, dice egli cosa che, secondo le sue dottrine, non possa combinarsi con un operare spontaneo sì e volontario, ma pure necessario? V'ha nulla nelle sue opere, da cui arguire che le note o caratteri da lui accumulati in quel suo atto scompagnato dalla coscienza, i quali, secondo il linguaggio cattolico sono contraddittorj, ne' suoi libri e nelle sue dottrine tuttavia nol sieno?

Nella necessità di dare qualche risposta a cotai quesito, ho esitato un poco a qual partito appigliarmi. Poichè l'esporsi sufficientemente il quadro delle dottrine rosminiane su la libertà, io il trovava un lavoro non sì piano e breve: dal poco toccato nella lettera sesta circa la moralità senza coscienza, argomentate voi se per pochi laberinti l'autore ci raggiurerà rispetto alla libertà: ed io non voleva interrompere il filo della materia con un episodio sì lungo. Rimettervi a quello che ne dirò poi, oltre il lasciare voi in una penosa smania che è naturale in queste circostanze, vedeva di rimettervi a una cosa incerta, non sapendo nè io, nè voi quanto durerò a scrivervi di queste faccende: e d'altronde senza sciogliere questo dubbio, può parere incerto anche il detto antecedentemente.

Pertanto mi sono appigliato a un partito di mezzo: e datovi qui un cenno della cosa, onde non vi tormenti il restarne affatto digluno, riserverò ad altro tempo, se verrà, di trattenervene più pienamente.

131. Un luogo solo pertanto io vi propongo delle opere dell'autore: ma il tolgo da dove egli tratta la cosa ex professo. E questo, se non basterà a spiegare del tutto la mente dell'autore su quella materia, potrà bastare tuttavia al nostro intento.

Trattando dunque il Rosmini nell'Antropologia dell'atto libero e dell'elezione, dopo aver detto⁽²⁾ che il primo grado di elezione è privo di libertà, e che *senza libera scelta*, giusta il suo parere, è ancora l'elezione di secondo grado, così si fa a discorrere⁽³⁾: « Ad ogni modo » il vero campo dove brilla senza dubitazione la potenza della libertà » umana, si è il terzo grado di elezione . . .

» A mio avviso, si dee intendere che S. Tommaso parli di questo

(1) Prop. 33. (2) Antrop. lib. III. sez. II. cap. V. pag. 337 b. (3) Ivi pag. 338. a-b.

» terzo grado di elezione, quando egli pone nell'atto dell'eleggere la
 » libertà umana; perocchè egli parla evidentemente di quell'elezione
 » che serve alla moralità, parla di un' elezione morale; e l' elezione
 » non è morale se non in questo terzo suo grado, come dimo-
 » strammo ».

Siete voi persuaso che questo non è un luogo dove l'autore tocchi di passaggio la materia, ma ne parla ex professo? Or dunque badate bene a quel che segue, dove si definisce la libertà.

» In che dunque consiste la libertà dell'atto?

» In senso stretto ella consiste nel non patire necessità: l'atto libero è quell'atto della volontà, che non viene determinato da nessuna cagione necessaria diversa dal principio che vuole.

» Questa è la libertà, onde proviene il merito, in senso rigoroso, delle azioni umane », Fin qui l'autore.

132. Ritenete dunque per fermo che il Rosmini qui parla di libertà in *senso stretto*, e della libertà onde proviene il *merito in senso rigoroso*. Queste sono sue parole. Ciò posto, esaminiamo la definizione.

Egli dice che *la libertà in senso stretto consiste nel non patire necessità*. Voi capite che l'autore dice qui una verità; ma non la dice intera: e le sue parole sono tuttora capaci di un senso perverso ed eretico. I cavilli degli eretici fecero sì che nelle scuole cattoliche non pure si distinguesse la *semplice necessità* dalla *coazione*, ma eziandio fecero distinguere più specie di semplice necessità, l'*estrinseca* cioè o l'*intrinseca*, secondo che l'atto fosse determinato necessariamente o da una causa estrinseca o da una causa intrinseca.

Queste sono cose che si trovano ancora ne' più volgari corsi di Teologia. La semplice necessità, a dirlo con Gabriele Antoine ⁽¹⁾ « *duplex est, intrinseca scilicet et extrinseca. Necessitas extrinseca est determinatio ad unum orta a principio extrinseco: intrinseca est determinatio ad unum orta a principio intrinseco* ».

Quando poi si viene a stabilire qual sia l'essenza del libero arbitrio, voi ben sapete che, secondo la dottrina cattolica, conviene escludere ogui necessità non solo estrinseca, ma anche intrinseca. Ecco la professione cattolica presso il citato Antoine ⁽²⁾: « *Essentia liberi arbitrii consistit in potentia agendi vel non agendi, immuni ab omni*

(1) De Act. hum. esp. II. art. 1.

(2) De act. hum. esp. I. art. 1. § II.

necessitate simplici antecedente et intrinseca. Unde ad liberum arbitrium non sufficit libertas a coactione, sed essentialiter requiritur libertas ab omni necessitate, antecedente, et intrinseca ». E l'Antoine lo ripete perchè ve n'era bisogno a motivo dei cavilli dei giansenisti.

153. Ora qual è il significato delle parole del Rosmini: *la libertà in senso astratto consiste nel non patire necessità*? Escludono esse ogni necessità? Escludono anche la intrinseca?

Miglior interprete non possiamo desiderare di lui medesimo. Ed egli apertamente si spiega soggiungendo: *L'atto libero è quell'atto della volontà che non viene determinato da nessuna cagione necessaria* DIVERSA DAL PRINCIPIO CHE VUOLE.

Ora, escludendosi solo una *cagione necessaria diversa dal principio che vuole*, pare a voi che si escluda ogni causa necessaria tanto estrinseca, che intrinseca? Considerate pure la cosa finchè volete: ma bisognerà dolorosamente concludere, che qui non si esclude che la necessità estrinseca, quella che dicesi dall'Antoine, *determinatio ad unum orta a principio extrinseco*, cioè *necessitas extrinseca*.

Eccovi dunque la sentenza del Rosmini chiaramente esposta dove tratta la materia *ex professo*, e dove protesta di definire la libertà in *senso stretto*, e d'onde proviene il *merito in senso rigoroso*. Eccovi la sua definizione, cui sottoscrivono di buon grado coi giansenisti anche i calvinisti, dappoichè con tale libertà si accorda benissimo l'operare necessariamente, purchè l'atto non provenga da causa estrinseca, cioè da causa necessaria diversa dal principio che vuole, vale a dire diverso dalla volontà.

154. Una cosa solà qui a maggior chiarezza voi forse bramerete intendere: se cioè fra le dottrine del Rosmini si conosca una specie di necessità, la quale non *sia diversa dal principio che vuole*. Ed io appago subito la vostra giustissima curiosità. Non mi negherete che *principio che vuole* non sia lo stesso che *volontà*. Eccovi dunque il dubbio sciolto dal medesimo Rosmini chiarissimamente⁽¹⁾: « Avvi anco » una necessità, che non è altro che la volontà stessa (*volete parole più chiare?*) determinata, o perchè giunta a' suoi termini..., o perchè le leggi intrinseche di sua natura non le lasciano che un partito da prendere, come se un bene solo le apparisse, e nessun altro (*ecco il caso più volte mentovato d'essere mossa da uno sti-*

(1) Tratt. della Cosc. lib. I, cap. V. art. I. nota (2). pag. 51-52.

» *molo solo*); nel qual caso ella spontaneamente seguirebbe quell'unico bene... La volontà, in una parola, è obbligata ad operare secondo la sua natura: indi apparisce talora una specie di necessità, che non è diversa, come dicevo, da lei stessa (*V'e', se ripete la cosa chiaramente*) è la sua stessa spontaneità ».

Eccovi dunque che la *spontaneità* della volontà non è una necessità diversa dal principio che vuole: epperò si accorda benissimo con la libertà e col merito. Dunque anche quel moto spontaneo della volontà, che, secondo il Rosmini, determina l'azione ⁽¹⁾, anche quando operiamo dietro la legge formolata ⁽²⁾, è un moto di causa necessaria sì, ma che si accorda colla libertà ed il merito.

A suo tempo vi farò poi vedere che il Rosmini è stato sollecito ad avvertirci, che anche la grazia e la concupiscenza sono agenti necessitanti sì, ma diversi dalla volontà stessa.

135. Se poi volete vedere esempio di necessità estrinseca, la quale ripugna alla libertà rosminiana, eccovene uno ⁽³⁾: « Vi ha dunque la cognizione degli oggetti che chiameremo diretta, e questa è *necessaria*; e v'ha la cognizione riflessa, che fa stima degli oggetti, e questa è *volontaria* ».

Vedete l'accuratezza del parlare secondo i suoi principj. *Necessario* si dice l'uno degli atti, perchè proviene da causa necessaria diversa dalla volontà: a quello oppone un mero *volontario*, perchè sebbene volontario significhi lo stesso che spontaneo e necessario ⁽⁴⁾, tuttavia non venendo da causa necessaria diversa dal principio che vuole, è insieme libero: e infatti ⁽⁵⁾ altrove vi dice, che quella stima è libera, anzi afferma che « l'oggetto primo, immediato e proprio » della mia libertà è la stima o il giudizio pratico: la quale stima poi nello stesso luogo ⁽⁶⁾ per altre due volte ripete che non è *necessaria*, ma *volontaria*, cacciandoci di nuovo su gli occhi, che *libertà e volontarietà e spontaneità* o sono tutt'uno o certo amichevolmente stanno insieme congiunte.

136. Ma di questa materia più a lungo altra volta. Chiudo il discorso e la lettera con tre riflessioni.

1.^o Il Rosmini riduce la libertà ad una mera volontarietà o spon-

(1) Tratt. della Cosc. lib. II. cap. I. art. II. pag. 85 c.

(2) Ivi pag. 80 c.

(3) Storia Comp. de' Sistemi cap. I. art. IV. pag. 152 c.

(4) Sopra n. 25-25-35.

(5) Princ. della Sc. mor. cap. V. art. III. pag. 88 a.

(6) Ivi pag. 88 b-c.

tancità che si accorda con la necessità. Dunque il dirsi da lui libere le azioni fatte o senza coscienza o con la coscienza, non è opposto a ciò che mostrammo, esser cioè desse operazioni necessarie. Quindi quelle espressioni non provano che egli non abbia insegnato l'eretica dottrina che congiunge merito e necessità.

2.^o Quell'attribuire agli atti o accompagnati o scompagnati da coscienza le caratteristiche ora di necessità ora di libertà, non è più un complesso di contraddizioni: ma diventa un complesso di prove, che egli coi giansenisti e coi calvinisti corrompe il cattolico insegnamento su l'essenza della libertà, e la riduce ad una mera volontarietà che si associa alla necessità.

3.^o Mentre riduce la libertà a una mera volontarietà o spontaneità, asserisce che questa è la libertà, donde proviene il *merito* in senso rigoroso ⁽¹⁾. Dunque avete un nuovo argomento, dell'insegnare egli l'eretica dottrina della terza proposizione di Giansenio.

Addio, e salutate i comuni amici.

(1) Sopra n. 134.



LETTERA X.

QUATTRO NUOVE PROVE DEL CONGIUNGERSI ERETICALMENTE NECESSITÀ E MERITO.

SOMMARIO

Necessità e merito in tutte le azioni umane (137). — Dogma sull'essenza della libertà malmenato, e decisioni della Chiesa illuse (138-142). — Eresia del merito senza libertà fatta sancire dalla Chiesa (143). — Una difesa del Rosmini (144). — La stessa eresia nella sua Apologia (145). — La medesima eresia nella dannazione tributata ai peccati necessarij (146-148). — Peccato originale superstite dopo il battesimo (147). — Eresia dei peccati necessarij con dannazione messa in bocca a S. Paolo apostolo (148). — Nuova difesa del Rosmini: Dio per istinto manda all'inferno per peccati necessarij (150-152).

137. Seguendo la distinzione del Rosmini, tutte le umane azioni o si fanno con un precedente dettame di coscienza, o senza un tal dettame. Non ci è mezzo. Ma dell'una e dell'altra classe di azioni vi ho mostrato nelle lettere precedenti, che, secondo il Rosmini, mancano di libertà. Dunque ogni qual volta il Rosmini mentova il *merito* delle umane azioni, mancando, come abbiain mostrato a tutte per sua sentenza la libertà, altrettante volte egli fa una professione di un'eresia.

Nè osta a ciò che egli vada facendo menzione di libertà. Per le cose dette nell'ultima lettera è manifesto che la libertà da lui professata è foggjata alla giansenistica e alla calvinistica: la sua libertà è una mera spontaneità, che sta con un'intrinseca necessità⁽¹⁾.

Dopo ciò vi potrà parere inutile che io mi trattenga più oltre su tale argomento. La giustificazione dell'essermi protestato scontento delle cose del Rosmini, deve, almeno rispetto a questo punto, parere sufficiente. Ma io mi dissi scontento sommamente. Voi mi provocaste a render ragione del mio detto; ed io voglio renderla compiuta. Dunque osservate meco, come altrove si manifesti lo stesso veleno, anche fuori degli arzigogoli di azioni scompagnate da coscienza o con legge formolata.

(1) Sopra n. 154.

158. E vedete dapprima come destramente egli insinui quell'eresia dove meno si penserebbe.

Entra egli a parlare *della libertà da ogni necessità* ⁽¹⁾, e vi potrebbe per illusione sembrare di scorgervi sentimenti sinceramente cattolici.

Infatti vi reca in mezzo la dottrina de' teologi, i quali ⁽²⁾ distinguono la libertà da *violenza*, e la libertà da *necessità*. Loda la distinzione fra l'operare *spontaneo* ⁽³⁾ e l'operare *libero*, e rammenta che tal distinzione fu sancita dalla Chiesa col condannare Calvino, Bajo e Giansenio, i quali confondevano *volontà e libertà*: al qual fine ricorda la condanna della proposizione LXVI di Bajo: *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali*.

159. Ma con tutta la bella apparenza e con tutto il trarre fuori le definizioni della Chiesa, non crediate già che manchino qui le magagne.

Lascio da parte che l'autore con arte fina si sforza di piegare la questione in modo da tirarla a una controversia su la *proprietà* del parlare. Già altre volte abbiamo visto quanto egli devoto si professi di questa *proprietà*, e quanto ne faccia lo spasimato ⁽⁴⁾.

Del resto, vedete questo brano ⁽⁵⁾. Dopo aver detto che, secondo i teologi, non può il nome di *libertà* darsi a una volontà libera da violenza, ma tuttavia necessitata, soggiunge: « *Sicché a fine di evitare ogni equivocazione, gioverebbe distinguere la spontaneità dalla libertà* ». Avete capito? Noi qui avremmo detto: affine di non allontanarci dal domma cattolico, è indispensabilmente necessario distinguere la spontaneità dalla libertà. Ma pel Rosmini (l'avete visto?) non si tratta che di scansare un qualche equivoco: e come questa fosse piccola bagattella, vi dice che *gioverebbe*.

140. Sentite poi la ragione che immediatamente ne rende ⁽⁶⁾: « La » volontà non può operare mai altramente che in modo spontaneo; » ma tuttavia non opera ella sempre in modo *del tutto* libero ». Se io m'ingannuo, vi sarò obbligato quando me n'avvertirete: ma in quelle parole io non veggo altro senso che questo: la volontà sempre opera in modo spontaneo e non altrimenti; ma non opera sem-

(1) Antrop. lib. III. sez. II. cap. VI. art. II. p. 360 d. (2) Ivi pag. 360 d.

(3) Ivi pag. 361 b-c. (4) Sopra n. 77-86.

(5) Antrop. lib. III. sez. II. cap. VI. art. II. pag. 364 b. (6) Ivi.

pre in modo libero *del tutto*, cioè opera sempre in modo libero, ma non sempre perfettamente e pienamente libero. Che cosa poi sia quest'operare con piena libertà, che l'autore sembra aver ripescato da alcuni vecchi luterani, vel dirò quando di proposito toccheremo questa materia.

Vedete intanto come l'autore inculchi la cosa di nuovo ivi stesso ⁽¹⁾: « Nè per avventura è di lieve importanza il distinguere l'opera » rare *del tutto* libero dall'operare spontaneo ». Eccovi di nuovo opporsi non già spontaneo a libero, ma spontaneo a libero *del tutto*; sicchè vi viene a dire che la volontà è sempre libera, anche quando opera spontaneamente, sebbene non sia sempre libera pienamente.

141. Del resto se va tra discorso rammentando la necessità come opposta alla libertà, fino a dire ⁽²⁾ esser definito contro Bajo, « che » dove trovasi necessità, ivi non si può trovare libertà in senso » stretto »: aveva già avuto la precauzione d'insinuare sottilmente fin dal principio dell'articolo di che necessità dovesse intendersi. Vedete come principii l'articolo ⁽³⁾: « Questo non poter essere violentata la volontà, non la rende libera in senso proprio e stretto; » perocchè *potrebbe ella essere mossa e necessitata* senza patire violenza ». Egli è manifesto senz'altro che l'espressione *esser mossa e necessitata* in bocca sua indicano un agente estrinseco: onde tutto può interpretarsi di una necessità estrinseca.

142. Ma troppo già contro intenzione mi sono trattenuto in considerazioni estranee al fine propostomi in questa lettera. Veniamoci.

Egli seguita così ⁽⁴⁾: « Lo stesso uso della parola *libertà*, presa » per indicare esclusivamente uno stato o condizione della volontà, » in cui questa non patisca necessità, si conferma coll'altra proposizione di Bajo, pure condannata dalla Chiesa, cioè: « quanto si fa » volontariamente, sebben si faccia per necessità, tuttavia si fa liberamente ». Il che se è falso, dunque egli è vero che « ciò che si » fa volontariamente, ma per necessità, non si fa liberamente »: con » che si riprova manifestamente l'usarsi la frase *opera liberamente* » per indicare un operare che meriti in senso stretto, e che tuttavia sia non più che un operare con volontà e con spontaneità ». Non vi fermate adesso a considerare quel dipingersi di nuovo

(1) Autrop. lib. III. sez. II. cap. VI. art. II. pag. 361 a. (2) Ivi. (3) Ivi pag. 360 d.

(4) Ivi pag. 361 d.

dall'autore la cosa, quasi la condanna di questa proposizione bajana avesse a scopo null'altro che l'accuratezza del parlare, e non si trattasse all'incontro del capitalissimo dogma riguardante l'essenza del libero arbitrio.

145. Ponete piuttosto mente ad altro punto: Ei dice esser manifestamente riprovato l'usarsi la frase - opera liberamente - per indicare un operare *che meriti in senso stretto, e tuttavia sia non più che un operare con volontà e con ispontaneità*. Voi sapete che nella proposizione di Bajo, cui l'autore accenna, non si fa punto parola di merito. Ella ha così ⁽¹⁾: *Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit*. Dunque quelle parole: *che meriti in senso stretto*, sono interamente una giunta intrusavi di proprio talento dal nostro autore.

Fatevi ora a esaminare che cosa diventi il discorso dopo quella intrusione, e se con un artificio sleale non si venga a insinuare la dottrina eretica del merito senza libertà. Per usare i termini famigliari agli scolari di dialettica, distinguate accuratamente il *subbietto* della proposizione su cui versa la decisione della Chiesa, e il *predicato*, che per quella decisione si dee dal *subbietto* rimuovere secondo la mente del Rosmini.

Il subbietto chiaramente è questo: *un operare che meriti in senso stretto e che tuttavia sia non più che un operare con volontà e con ispontaneità*. Il predicato poi sarà: *aver l'appellazione di un operare libero*.

Ora egli è manifestissimo, che proposto così il subbietto, si mette avanti come cosa nota e fuor di controversia, esistere un operare che merita in senso stretto, sebbene sia un operare meramente spontaneo. E il giudizio che la Chiesa di tal operare secondo il Rosmini pronuncia, si restringe al pronunciare che a questo operare mal si addice la frase o il nome di *operare libero*. Così il Rosmini⁽²⁾: « Viene colla stessa decisione definito, che convien *me-
» gli* riserbarsi la voce *libertà*, e le maniere *operare con libertà*,
» *operare liberamente* a significare quell'atto della volontà, in cui
» questa potenza non sia da cosa alcuna necessitata ».

Sicchè vedete che in ultima conclusione, secondo il Rosmini, la S. Chiesa circa il meritarsi in senso stretto con un operare meramente spontaneo, guardata la cosa in sè non trova niente da disap-

(1) Prop. 39. (2) Antrop. I. c. pag. 362 s.

provare. La questione è tutta su la proprietà e l'esattezza del parlare. E anche rispetto a ciò la controversia finalmente sta tra il *bene* e il *meglio*: e il Rosmini ci fa sapere che per la decisione della Chiesa all'operare spontaneo che merita, è *meglio* non dare il nome di *operare libero*.

144. Il Rosmini altra volta si lamentò ⁽¹⁾ che gli si rimproverassero certi errori, dopochè egli stesso nelle sue opere ha recato le definizioni della Chiesa contro quelli, ed ha dimostrato l'erroneità delle proposizioni condannate.

Or ditemi voi, in grazia vostra, se questo sia un recare in mezzo le definizioni della Chiesa o non piuttosto un pigliarsene gabbo? Ditemi se non è un beffarsi della Chiesa, mentre non solo si rende illusoria la condanna della XXXIX proposizione di Bajo, ma nell'esporsi, furbescamente si fa quasi approvare dalla Chiesa l'eretica dottrina della terza proposizione di Giansenio. Eppure appunto di questa proposizione dice ⁽²⁾: « La condanna di questa proposizione fu da me » addotta :...: ne ho dimostrato l'erroneità in moltissimi luoghi delle » mie opere ».

145. Se possa prestarsi molta fede a queste sue proteste, voi ne avete avuto sufficienti prove e in questa e nelle precedenti lettere.

Ma mi credereste poi, se dicessi che anche in questo libro in cui fa cotali lamenti, potete rinecontrare la stessa eresia?

Vi metto avanti un suo testo tolto da quella sua risposta ad Eusebio Cristiano ⁽³⁾: « Ciò che dalla concupiscenza *necessariamente* e » però senza libero nostro consenso se n' esce, sono que' *peccati non » liberi* che vi danno lo stesso affanno che prima vi diè la concupiscenza e prima ancora il peccato di origine: *tutte cose* che voi (non » io) trovate naturalissime, e in realtà *senza colpa*, e quindi stesso » *immeritevoli* di ogni pena ».

Io non entro qui giudice tra il Rosmini e l'avversario suo che gli fece scrivere quelle trecento e più pagine. Spongo la cosa istoricamente.

Pertanto, nel testo addotto, è cosa manifesta 1.^o che il Rosmini accusa l'avversario suo, perchè non voglia riconoscere i peccati *non liberi*, i quali nascono dalla concupiscenza senza consenso del nostro

(1) Resp. al f. E. n. XII. pag. 36. al 28. in nota.

(2) Ivi.

(3) Resp. al f. E. n. LXXXVII. pag. 206. al 198 c.

libero arbitrio. 2.^o che gli rinfaccia del pari il non credere tali peccati *colpevoli e meritevoli di pena*.

Il Rosmini dunque viene a confessare che vi hanno peccati non liberi, i quali sono colpevoli e meritevoli di pena. La qual dottrina se non sia quella che la Chiesa ha condannata come eretica nella terza proposizione di Giansenio, siatemi voi giudice.

146. Nè già crediate che l'asserire degni di castigo questi suoi peccati *non liberi*, e che *necessariamente* nascono dalla concupiscenza, sia cosa dal Rosmini professata solo in questa sua apologia. No affatto. Questa eretica dottrina l'aveva insegnata apertissimamente e proprio *ex professo* anche nelle opere precedenti.

Richiamate a mente, o carissimo, quello che vi accennai nella settima mia lettera ⁽¹⁾, circa una gran farraggine di *peccati necessarij*, de' quali tratta l'autore nel capitolo quinto del primo libro del Trattato della Coscienza.

Egli quivi trova ⁽²⁾ cotali peccati in quei movimenti della carne, dei quali si lamenta S. Paolo, e peccati li dice, che avvengono per difetto negativo della volontà, la quale non vale a reprimerli. Poi trova i peccati necessarij anche nel difetto positivo della volontà, non solo nei primi moti, ma anche nell'acconsentire, che, secondo lui, fa la volontà a certi istinti e bisogni spurii della concupiscenza ⁽³⁾, de' quali peccati così scrive: « Le quali azioni ⁽⁴⁾, a cui appartengono i primi » moti, sebbene nascono spontanee, o anzi scappino all'uomo, sono » tuttavia azioni umane, facendo l'uomo ciò che sa, e sono eziandio » morali, intervenendo la volontà in esse, ma senza espressa deliberazione o dubbio in contrario per l'acceleramento onde s'è » fatto quell'atto della volontà: e però non impropriamente si potrebbero dire peccati, come quelli che *hanno tutto ciò che si richiede alla nozione del peccato* ».

Nè già sono sì pochi di numero cotesti peccati. Soggiunge l'autore ⁽⁵⁾, che il peccato originale « è un peccato solo in radice; ma » di questa radice escono siccome altrettanti tralci *molti e molti* peccati nel corso dell'umana vita ».

147. Al leggere le quali ultime parole già veggio dove correte, o amico, col pensiero, dimandando con istupore se il battesimo non tolga

(1) Sopra n. 97. (2) Tratt. della Cosc. lib. 1. cap. V. art. III. § 3. p. 60-61.

(3) Ivi pag. 63-65. (4) Ivi pag. 65 h. (5) Ivi pag. 62.

più il peccato originale, sicchè rimanga proprio questa radice di molti e molti peccati per tutta la vita: e quando poi si cancelli questo peccato, perchè tutti crediamo che quando si è morti, non ei è più rimedio.

E pur troppo anche cotesti spropositi non meno ereticali che ridicoli avrò da mostrarvi nelle opere del Rosmini. Ma per ora non mi distraete dal punto che abbiamo per le mani, altrimenti non la finiamo più.

148. Pertanto, a seguire il filo del nostro discorso aprite il libro del Rosmini, laddove ⁽¹⁾ enumera tre specie di peccato, ed osservate queste parole circa la seconda specie: « Seconda specie di peccato: » PECCATO CON DANNAZIONE ».

Leggete dappoi quali peccati ei racchiude in questa seconda classe in queste sue parole ⁽²⁾: « Alla stessa classe (cioè alla seconda) appartengono quei peccati *attuali* che nascono *indeclinabilmente* dal peccato di origine non ancora lavato dal battesimo, e che formano insieme con esso una cosa sola ». Dove vedete che parla di chi non è ancora battezzato, e dice che tali peccati formano una cosa sola coll'originale, appunto come i tralei con la radice.

Ma se questi peccati *attuali* e necessarij appartengono alla seconda specie di peccato, già sono peccati *con dannazione*: giacchè la definizione del peccato di seconda specie è questa: PECCATO CON DANNAZIONE.

Ora volete espressa più chiaramente l'eretica dottrina, che anche i peccati necessarij sono degni di pena? E non era condannata tal dottrina anche sotto questa identica espressione nella LXVII proposizione di Bajo: *Homo peccat, etiam damnabiliter, in eo quod necessarium facit?*

149. E volete vedere la stessa eresia in un altro luogo? Leggete nel libro secondo ⁽³⁾ del medesimo Trattato, dove fa dire la cosa a S. Paolo apostolo: « Dice (S. Paolo) che non conosceva la concupiscenza, volendo dire che chiaramente non sapea che le opere della concupiscenza fossero peccato; perocchè l'uomo non ancora istruito nella legge formolata seguita gl' impulsi della natura senza riflettere, mosso dalla violenza di questi impulsi che l'occupano e il rapiscono a sè assai più fortemente che non faccia il tranquillo lume

(1) Ivi cap. VI. art. I. pag. 69 d.

(2) Ivi pag. 70 e.

(3) Lib. II. cap. II. pag. 86 c.

» della ragione; il che presta una cotale senza al peccar dell'uomo;
 » e sebbene tutto questo disordine originale senza la fede in Cristo
 » conduca dietro a sè per natural suo conseguente la dannazione,
 » tuttavia non merita una speciale ed espressa imputazione ».

In questo luogo, 1.^o è certo che si parla di peccati attuali, giacchè peccati attuali sono le opere di concupiscenza, peccati attuali sono quelli che si fanno dietro gl'impulsi, e di cui si questiona se vi sia la cotale scusa.

2.^o Sono, secondo l'autore, peccati necessarij, perchè fatti *senza riflettere* e *senza legge formolata*. Vedetene una confermazione in un luogo vicino ⁽¹⁾ e parallelo: « Dice (S. Paolo) che sebbene non avessero legge (i gentili), tuttavia facevano *naturalmente* quelle cose che sono della legge: questo è un secondo tempo dell'umanità, in cui si opera *naturalmente e spontaneamente secondo l'esigenza degli enti* ». Le quali parole per voi che avete lette le precedenti lettere, debbono bastare ⁽²⁾ a chiarirvi che si parla di azioni necessarie.

3.^o Che poi tali peccati portino alla dannazione, l'autore lo dice sì di sbieco, lo infrasca, ma pur lo dice, e la *dannazione* ci sta anche essa. Dunque vi sta anche l'eresia che diciamo.

150. Se non che ad esser giusti coll'autore, non dobbiamo dissimulare ciò ch'ei replicherebbe se intervenisse a queste nostre conversazioni epistolari. Egli potrebbe dire ⁽³⁾, che non chiama propriamente *pena* o *premio* la felicità o infelicità che tiene dietro al bene o male morale fatto senza libertà: che ⁽⁴⁾ il bene o male eudemonologico viene chiamato dietro sè dal bene o male morale (non libero) quasi *naturale conseguenza*: che ⁽⁵⁾ la natura stessa della cosa è quella, che felicità l'uomo *virtuoso*, nè si esige nel caso che alcun giudizio intervenga a decretare ciò che si debba dare al *virtuoso* o al *malvagio*: e piuttosto che il nome di premio o di pena, doversi usare quello di *compenso* ⁽⁶⁾ *proveniente dall'istinto degli esseri, e dalla legge costitutiva delle intelligenze*. Aver poi espressamente detto che ⁽⁷⁾ il *merito* nasce, quando il bene morale è prodotto da libera *volontà*, e avere addotto in prova ⁽⁸⁾ di questa verità la condanna della terza proposizione di Giansenio.

(1) Ivi cap. I. art. II. pag. 84 c. (2) Sopra n. 17-52.

(3) Antrop. lib. IV. cap. XII. art. III. pag. 349 a. (4) Ivi. (5) Ivi c.

(6) Ivi art. II. pag. 347 b. (7) Ivi pag. 346 d. (8) Ivi in nota.

E molto più si lamenterèbbe del non essersi avuti in vista questi insegnamenti dati nell'Antropologia, mentre nei luoghi addotti contro lui questi si richiamano: Pereiò ⁽¹⁾ aver detto che la *dannazione* vien dietro per *natural conseguente*; altrove aver ripetuto ⁽²⁾ che non interviene *giudizio*, che deesi distinguere tra *dannazione* e *imputazione* ⁽³⁾, e nel caso avervi bensì *dannazione*, ma non *imputazione* almeno ⁽⁴⁾ *propriamente e strettamente detta*, almeno ⁽⁵⁾ *speciale ed espressa*.

151. Tutto il quale discorso, o dolcissimo mio, quanto possa valere, dopo che sappiamo che la libertà in sua bocca è una cosa illusoria, riponendola egli in una mera spontaneità, e dopo che le tante volte e per tante strade l'abbiamo trovato a congiungere il merito con azioni da lui caratterizzate per non libere; voi già lo capite. Quindi a tutte queste repliche potrebbe benissimo applicarsi il riferito discorso ⁽⁶⁾ del Mamacchi, essere cioè queste di quelle espressioni che qua e là si gettano dagli scrittori di cotesta tempera, *onde se venga loro rimproverato l'errore, possano apparentemente scusarsi, e uscirne come per la gretola*.

Ciochè si fa palese per le contraddizioni ancora che v'è tra quelle espressioni e il resto dell'insegnamento. E a proposito di contraddizioni, voi troverete ⁽⁷⁾ mentovarsi due volte l'uomo *virtuoso*, che è tale senza libertà; vedete la coerenza con ciò che altrove stabiliva il Rosmini ⁽⁸⁾, la *virtù* essere nel bene morale, quando è *prodotto da un principio libero*.

152. Ma a voler prescindere da tutto questo, io poi dimanderò a che si riduca tutta la replica possibile del Rosmini? A questo finalmente: che egli alla *dannazione* incorsa pei peccati necessarj non dà il nome di *pena*, di *imputazione* e di *merito*.

Ora, 1.^o voi capirete bene che il nome stesso di *dannazione*, che vuol dire *condanna*, significa ed importa per sè e in istretto senso *pena* e *giudizio*, e però anche *merito*; se pur non vogliamo dire bestemmiano, che Dio *condanna* senza il demerito. Dunque se l'autore ammette la *dannazione*, con ciò ammette tutto il resto.

(1) Sopra n. 149. (2) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. VI. art. II. pag. 71 c. (3) Ivi.

(4) Ivi. (5) Sopra n. 149. (6) Sopra n. 127.

(7) Antrop. lib. IV. c. XII. art. III. pag. 349 c. Sopra n. prece.

(8) Sist. mor. cap. I. pag. 134 c.

2.^o La Chiesa anche ne' suoi decreti di fede, qual è il *Decretum Unionis* del Concilio Ecumenico di Fiorenza, eziandio rispetto alla dannazione incorsa pel solo peccato originale, che entra nei peccati necessarj del Rosmini, adopera la parola di *poena*: « *Poenis tamen disparibus cruciandas* ». Ed è inutile il volerci qui ricordare la dottrina cattolica, espressa anche nella Bolla di Pio VI. contro i gianse-nisti radunati in sinedrio a Pistoja ⁽¹⁾, che chiama *pena* di danno la privazione della visione di Dio, che tutti insegnano incorrersi anche pel solo peccato originale. Dunque cotesta nomenclatura rosminiana dà un'aperta mentita alla Chiesa cattolica.

3.^o Alla fine de' conti il Rosmini si ridurrà poi a dirvi che nella dannazione pei peccati necessarj non v'è il merito, che altrove chiama merito in *sensu rigoroso* ⁽²⁾, che l'imputazione non è proprio l'espressa e in *sensu stretto*, sebbene ove piaccia egli non ripugna che si chiami *imputazione* ⁽³⁾, « *ciò sarà tuttavia detto con alquanto d'improprietà* ». Ora a me pare che la S. Chiesa condanni la sostanza delle ree dottrine, nè la condanna si eviti col giuocare su i vocaboli, e con la semplice protesta, che insegnando la stessa cosa, io per avventura adopro i vocaboli in senso un po' diverso, sicchè, secondo me, vi sia *alquanto d'improprietà*. Infatti che importa che la dannazione incorsa pei peccati non liberi e attuali si dica merito o pena in senso meno stretto o alquanto meno proprio, se ad ogni modo s'insegna che tali peccati portano all'inferno? Il Rosmini qui, mentre ha voluto insegnar la sostanza della condannata dottrina, ha voluto di più sostituire al *giusto decreto di Dio gli istinti degli esseri* ⁽⁴⁾, da cui ripeteva la dannazione del male morale non libero. Bella e grandiosa idea degna di un sì rinomato filosofo e di un cristiano; che Iddio per un naturale istinto cacci all'inferno le sue creature per i peccati non liberi!

E qui per questa volta faccio fine, solo invitandovi a rifletterci, se cotesta eresia domini o no per lungo e largo nelle opere rosminiane, anche fuori dei labirinti della moralità colle leggi formulate o con le sole esigenze degli enti.

(1) Prop. 26. (2) Sopra n. 151.

(3) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. art. III. § 3, pag. 57 e. (4) Sopra n. 150.

LETTERA XI.

DOTTRINA DEL MERITO SENZA LIBERTÀ RIPETUTA QUATTRO ALTRE VOLTE.

SOMMARIO

Sfida infelice del Rosmini (153). — Giudizj pratico-morali necessitati (154) — originati necessariamente dalla concupiscenza (155-158). — Eresia nel trovarli colpevoli, cioè demeritorj (159-162). — Contraddizioni (164-166). — Eresia apparentemente disdetta, e poi ridetta (167-168). — La medesima eresia nella forma condannata da Alessandro VIII. (169). — Opuscolo misterioso (170). — Anch'esso brutto della stessa eresia (171). — La medesima eresia ripetuta nell'Apologia: Alessandro VIII. con la Chiesa messo tra gli eretici pelagiani (172-173).

153. Il Rosmini in quella lunga sua apologia, la quale gli fa sì poco onore, perchè riboccante di fiele, con queste parole provocava il suo avversario pseudonimo ⁽¹⁾: « Io lo sfido qui pubblicamente ad » indicare un solo luogo delle mie opere, dove abbia trovato detto » da me un tale sproposito » (cioè che le operazioni dell'uomo hanno merito e demerito anche senza libertà). E soggiunge: « Ma » chi sfido io? ah! una maschera! ebbene, ch'egli arrossisca della » sua impostura sotto la sua maschera ».

Per non dire che quest'uomo avesse perduta affatto la testa in fare cotali provocazioni, non resta da supporre altro se non che fosse del tutto smemorato. Imperocchè da quel che finora vi ho scritto, vi pare o no che vi fossero dei luoghi ne' quali il Rosmini aveva detto questo sproposito? Eppure quello che ho scritto non è il tutto: tanto di quel marciume ve n'ha per le sue opere! Ed io non so conghietturare altro, se non che Eusebio, l'autore di quel libretto, sarà morto poco dopo, e certo avanti che gli fosse fatta questa sfida dal Rosmini. Poichè il cavargli fuori questo ereticale sproposito dalle sue opere, non una ma più volte, richiedeva sì un poco di pazienza, ma non era difficile e molto meno impossibile.

Ed io, comechè ve n'abbia detto moltissimo, voglio mostrarvi che a quello che se ne potrebbe dire, non ho detto nulla.

(1) Ris. al f. E. n. XII. pag. 36 al. 28 in nota.

154. Si propone l'autore la questione ⁽¹⁾: « Se l'uomo possa essere *necessariamente* indotto ad un giudizio pratico-morale ».

E risponde affermativamente, dicendo ⁽²⁾: « Il giudizio adunque può essere sedotto irresistibilmente ».

Di questa maniera poi spiega la cosa ⁽³⁾: « Ciò non vuol dire che standoci presente alla mente nostra la verità, noi possiamo essere necessitati a disconoscerla; ma possiamo cadere in errore per essercene tolta in qualche maniera la vista ».

E di nuovo ⁽⁴⁾: « Niuna meraviglia adunque che agli occhi dell'anima si oscuri la verità ed anche *la verità morale*, non già perchè questa verità cessi dall'esserle presente, ma perchè l'anima non riguarda più in essa, perchè rapita da un'altra voluttà, attinge da questa i suoi giudizi, i suoi movimenti... »

Ciocchè poi significa che l'uomo s'induce ad operare il male spintovi da un giudizio falso, cui è necessariamente indotto. Imperocchè in questo luogo l'autore sta dimostrando che ⁽⁵⁾ avvi un *limite della libertà posto dal giudizio*.

Rispetto a che egli dice ⁽⁶⁾ « essere chiaro, che se l'uomo potesse *necessariamente* essere condotto ad un giudizio falso, questo giudizio che sicuramente dee avere influenza sulle sue azioni, porrebbe un nuovo limite alla sua libertà ».

155. Del resto, troppo è importante l'indagare quale sia la causa nella quale l'autore rifonde questi errori necessarij. Nè egli fa mistero che tal causa dee dirsi la volontà sedotta dagl'*istinti*, cioè dalle passioni. Così egli ⁽⁷⁾: « Vero è... che se l'uomo potesse essere condotto *indeclinabilmente* a un falso giudizio, questa seduzione gli verrebbe dalle *violenti lusinghe degl'istinti*, di cui abbiamo già favellato, e perciò la limitazione che viene all'umana libertà dal giudizio, trae anch'essa sua origine dagl'*istinti* ».

E poco dopo ⁽⁸⁾: « Considerando la questione in generale, e partendo dal principio che il giudizio dipende assaissimo dalla volontà, egli dee esser facile a conchiudere, che se la volontà può dall'*istinto* essere sedotta e vinta, anche il giudizio dee probabilmente riuscir falso, ogni qualvolta egli è mosso da una volontà già sedotta ed illusa ».

(1) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 4. pag. 460 c. (2) Ivi. (3) Ivi.

(4) Ivi pag. 462 a. (5) Ivi pag. 453 c. (6) Ivi pag. 534 a (7) Ivi pag. 454 b.

(8) Ivi pag. 454 c.

E questi appunto sono que' giudizj de' quali scrive poi altrove ⁽¹⁾ l'autore in questi termini: « Vero è che vi possono essere degli errori volontarj e *non liberi*, come ho dimostrato nell'Antropologia »: citando e rimettendo il lettore al luogo dell'Antropologia che noi ora esaminiamo.

156. Il risultato delle nostre indagini su questi giudizj, finora è questo, che si danno di tali giudizj falsi ma *non liberi*, e che la loro causa deve ripetersi immediatamente dalla volontà, e mediatamente dagl'istinti che la volontà seducono.

Ma all'intento nostro fa d'uopo fare un passo ulteriore, e cercare se v'è una causa anche più remota di questi giudizj falsi e necessari. Nè l'autore ce la nasconde, e troviamo questa causa più remota non altro essere che la *concupiscenza*.

157. E in vero per le allegate testimonianze ⁽²⁾ è manifesto che cotesti errori pratico-morali tranno origine dalla volontà, in quanto essa volontà è pervertita ed illusa dagl'istinti e dalle *passioni*.

Ora l'autore stesso attesta apertamente ⁽³⁾, che « *col nome di concupiscenza egli chiama ogni spontaneità e istinto guasto dal peccato* ».

E di nuovo ⁽⁴⁾: « Circa la parola carne e la parola *concupiscenza*, è da osservarsi che questi vocaboli hanno un valore molto esteso, significando il disordine non solo nell'appetito concupiscibile, ma ancora in tutte le altre potenze inferiori dell'anima, il qual disordine forma la materia del peccato di origine ».

158. Anzi non manca l'autore di dire la cosa esplicitamente, ed io voglio che ben la notiate, perchè importa moltissimo per non dire che importa tutto al punto presente.

Egli dunque scorrendo della *concupiscenza*, che chiama ⁽⁵⁾ *mala disposizione che il peccato originale pone nell'uomo*; e dice ⁽⁶⁾ consistere in una *volizione virtuale*, pronuncia apertamente che ⁽⁷⁾ « questa volizione (concupiscenza) il reca (cioè l'uomo) non meno a de' giudizj falsi, che a delle opere malvagie »: e già s'intende necessariamente, giacchè anche questa volizione virtuale, secondo il

(1) Tratt. della Cose. lib. III. sez. I. cap. II. art. III. § 1. pag. 456 nota.

(2) Sopra n. 153. (3) Tratt. della Cose. lib. I. cap. IV. art. III. § 3. pag. 44 e.

(4) Ivi cap. V. art. II. § 3. pag. 62 in nota.

(5) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 6. pag. 469 e. (6) Ivi.

(7) Ivi pag. 472 b.

Rosmini ⁽¹⁾ è un limite dell'umana libertà, e ne parleremo altrove meglio.

A stringere pertanto il molto in poco, si è dimostrato 1.^o che l'uomo può essere indotto inevitabilmente e necessariamente a dei falsi giudizj pratico-morali; 2.^o che tali giudizj originano o possono originare dalla concupiscenza.

159. Premesso ciò, sentite altra sentenza del Rosmini. Egli nel medesimo luogo che pigliammo a esaminare ⁽²⁾, prosegue: « Tuttavia » si badi bene, che se noi diciamo potersi nell'uomo traviare talora » necessariamente il giudizio, ciò accade per caso straordinario, accidentale, e *sempre colpevole* nel suo principio.

» Perocchè il pervenire a stato sì misero ... suol essere l'effetto » delle precedenti nequizie ... »

Il Rosmini qui ripete quei falsi giudizj necessarij anche da nequizie precedenti; ma questo non può nè deve contraddire all'altra sua sentenza che que' giudizj sono necessitati eziandio dalla concupiscenza. E si può credere che appunto per questa ragione egli non disse già, che « il pervenire a sì misero stato *sia sempre* effetto delle » precedenti nequizie, ma disse *suol essere* l'effetto ... »

All'incontro egli non ha già detto che il traviamento *suole essere* colpevole nel suo principio; ma ha detto che *è sempre* colpevole.

La conseguenza è manifesta che dunque è *colpevole* questo traviamento, anche quando origina dalla concupiscenza.

160. Il qual discorso qui io faccio, acciocchè apparisca come eziandio in questo luogo è seminato il veleno; e non già perchè ci sieno necessarie queste investigazioni ad asseguire la mente dell'autore. Dopochè s'è visto che tutte le azioni umane, fatte o senza o colla coscienza, secondo il Rosmini, sono necessarie, torna lo stesso o si dica che i giudizj necessariamente provengono dalla concupiscenza o dalle attuali nequizie, essendoci necessarie non meno le nequizie attuali che la concupiscenza abituale, la quale ne è la radice.

161. Il veleno poi l'avete manifesto nel dirsi il traviamento del giudizio *sempre colpevole*. Colpevole è dunque anche quando necessariamente viene dalla concupiscenza. Ma la concupiscenza essa

(1) Ivi pag. 466 c. (2) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 4. pag. 462 c.

pure ci è necessaria; dunque ci si dà per *colpevole* ciò che e in sè e in causa è necessario.

Ma *colpevole* nel vocabolario pure del Rosmini importa *demerito*.

Dunque eccovi di nuovo l'eresia della terza proposizione di Giansenio, la quale consiste nel congiungere necessità e merito.

162. Che *colpevole* poi nel linguaggio rosminiano importi demerito, già altra volta ⁽¹⁾ ve lo dimostrai.

Se ne volete qualche conferma, ve la darò, poichè mi viene sotto gli occhi. Vedete pertanto come il Rosmini unisca *colpa*, *imputazione* e *castigo* in questo passo ⁽²⁾: « Dunque il peccato proprio » del bambino ... considerato in relazione col principio libero di » Adamo suo padre, riceve il nome di colpa, cioè viene imputato ad » Adamo ..., e viene castigato Adamo; ma essendo Adamo capo e » padre dell'umana stirpe, il castigo di Adamo ridonda in questa, e » si dice anche questa *colpevole* ... » Vedete qui come conseguenza di colpa è l'*imputarsi* e *castigarsi*?

Vedetene anche le seguenti parole, che sono a foggia di un commentario del testo apostolico: *Per unum hominem* ... ⁽³⁾, e avvertite che sono sue anche le inchiusure nelle parentesi ⁽⁴⁾: « Le quali » parole potrebbero tradursi: *Per un solo uomo entrò nel mondo » il peccato, e per il peccato* (venendo imputato al Padre comune e » perciò a tutta la natura umana) *anche la morte* (pena conseguente » dell'imputazione, ossia della colpa): *così in tutti gli uomini passò » la morte da colui nel quale tutti peccarono*: perchè imputandosi » il peccato a colpa di lui solo, ed a lui solo dandosi la pena, essendo » egli capo dell'umanità, veniva quella colpa e quella pena di necessità a ridondare in tutti ». Nel qual testo apertamente vedete di nuovo, darsi la *pena* come consuetudine necessario della colpa: onde si rileva che *colpa* importa *demerito*.

È dunque fuor di ogni dubbio che anche per quest'altra via dei giudizj necessarij insieme e *colpevoli* il Rosmini fa professione di quell'eresia.

163. E so bene, che in altri luoghi parla diversamente almeno in apparenza, siccome quando scrive ⁽⁵⁾: « Se parlisi adunque di una

(1) Sopra n. 36. (2) Resp. al f. E. n. XI. pag. 32 al. 24 c. (3) Rom. V.

(4) Resp. al f. E. I. c. pag. 34 al. 26 c.

(5) Tratt. della Cosc. lib. III. cap. II. art. III. § 4. pag. 440 d.

« mala piega della volontà necessaria, veniente unicamente dal peccato originale, e non da alcun peccato attuale, mediante la quale piega essa volontà precipita necessariamente a concludere un giudizio erroneo, sebbene questo erroneo giudizio non sia imputabile a colpa, perchè necessario... »

Ecco dunque dirsi qui *non imputabile a colpa* ciò che prima si diceva *sempre colpevole*.

164. Nè qui si arresta la cosa. A questo medesimo proposito poco prima aveva detto ⁽¹⁾ « che la volontà di sua natura non è necessitata a volere il male se non da qualche pravo affetto: e che in questo sta la reità, perocchè negli uomini battezzati può esser sempre vinta..., o certo può esser resa priva di dannazione »: le quali ultime parole alludono ai peccati senza dannazione da lui diffusamente spiegati ⁽²⁾, e di cui parleremo di proposito altrove.

Ma poi eccolo non molto dopo a dirvi ⁽³⁾: « Io tengo per fermo che l'uomo dopo il battesimo... non può essere necessitato a formarsi una tale coscienza », cioè l'erronea.

E di nuovo ⁽⁴⁾: « Lo stesso consenso mediante il giudizio pratico io tengo che non possa essere necessitato dopo il battesimo ».

Dove l'autore vi nega sino l'esser possibile ciò che poche pagine avanti ci dava come un fatto, cioè un consenso prestato necessariamente al male che in noi battezzati dice essere senza dannazione.

E se volete vedere di quanto debole memoria sia l'autore, osservate il primo libro del medesimo Trattato ⁽⁵⁾, dove chiaramente vi dice *avvenire* che la volontà necessariamente pronunzia il giudizio pratico, e ⁽⁶⁾ *consente* al male, affatto ⁽⁷⁾ senza libertà, e parla proprio di un battezzato ⁽⁸⁾, affermando che appunto per ciò non s'imputa.

165. E volete voi prostrarre questa commedia? Sentite: in quest'ultimo luogo del Trattato della Coscienza vi ho mostrato asserito dal Rosmini il *consenso senza libertà*. Ebbene, eccovelo nella sua Apologia a dire ⁽⁹⁾, che il *consenso* è atto del libero arbitrio.

Ma un'altra. Nella Apologia ⁽¹⁰⁾ ci pronuncia, che « il consenso è sempre un atto personale ». Ebbene: tornate al Trattato della

(1) Ivi pag. 160 e. (2) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. VI.

(3) Ivi lib. III. cap. II. art. III. § 8. pag. 166 a.

(4) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. III. § 8. pag. 166 b. (5) Cap. V. art. II. § 3. pag. 64.

(6) Ivi pag. 65 a. (7) Ivi pag. 65 b-c. (8) Ivi.

(9) Resp. al f. E. n. CXIII. pag. 270 al. 262 a. (10) Ivi pag. 268 al. 260 in. nota.

Coscienza, e il Rosmini vi dirà ⁽¹⁾, che quel consenso non venendo dal principio supremo, non è ⁽²⁾ personale.

166. Ma basti di queste commedie che farebbero ridere, se non facesse piuttosto piangere il soggetto della commedia. Voi rammentate le parole del Mamacchi ⁽³⁾ sul costume famigliare a cotesti scrittori di spargere rec dottrine, e poi dire in altri siti al rovescio, onde se mai sorga chi disapprovi il tristo e il reo, essi abbiano con che mettere tutto il mondo a rumore gridando, con alla mano quegli altri luoghi, d'essere calunniati.

Io poi non entro a dire che il Rosmini abbia da per tutto detto lo stesso; chè anzi altro scrittore si polimorfo o proteiforme non so se l'abbiamo. E mentre vi accenno un'eresia in un luogo, io concedo benissimo che in altri luoghi ha parlato diversamente.

167. Anzi vi dirò che il Rosmini ha fatto di più. Perchè non solo ha poscia detto diversamente da prima, ma dappoi ha ridetto il disdetto.

L'esempio lo traggio dalla materia che abbiamo per le mani, e così, giusta il proverbio, facciamo un viaggio e due servizj.

Vi ho mostrato in questa lettera che nell'Antropologia insegnava l'eretica dottrina del merito senza libertà sotto la corteccia de' giudizi pratici-morali non liberi, ma *colpevoli* nel loro principio.

Vi ho poi accennato, che non è al tutto consentanea (almeno in apparenza) la dottrina che dà in un luogo del Trattato della Coscienza che è posteriore all'Antropologia.

Ora state a vedere che nella sua Apologia, la quale è posteriore al Trattato della Coscienza, torna a ridire l'eretica dottrina del merito senza libertà appunto sotto la frasca dei peccati non liberi e *colpevoli* nel loro principio.

168. Dopo dunque aver parlato de' *peccati non liberi*, che dice ⁽⁴⁾ potersi considerare quali propaggini, effetti ed atti dell'original peccato, e formanti una cosa sola con lui, come il ramo fa una cosa sola con l'albero; ci li paragona ai peccati di consuetudine e decide così ⁽⁵⁾: « La concupiscenza e gli atti suoi, benchè - non consentiti liberamente - (*eccovi dei consensi non liberi, mentre nella stessa*

(1) Lib. I. cap. V. art. II. § 8. pag. 63 c. (2) Ivi cap. VI. art. II. pag. 73 b.

(3) Sopra n. 427. (4) Ris. al f. E. n. LXXXVII. pag. 206. al. 498 b.

(5) Ivi n. LXXXVIII. pag. 212. al. 208 b-c.

• opera⁽¹⁾ vuol far credere d'aver sempre insegnato che il consenso è libero), sono una cosa col peccato d'origine ne' non rinati; e del pari degli effetti della consuetudine egli è reo tuttavia il peccatore, in cui pesa ancora il reato della causa. Sicchè dalla causa dipende il reato de' peccati non liberi; se la causa giace ancora sotto il reato, essi sono parte di peccato, perchè materia di peccato; se la causa è dal reato già sciolta, essi non sono più materia di peccato e di dannazione, perchè la materia del peccato dalla forma divisa non costituisce più porzione di *colpevole o dannoso peccato* ».

Queste ultime parole convincono, che avanti il battesimo, i peccati attuali *non liberi* formano porzione di peccato *colpevole e dannoso*.

Colpevole poi importa demerito⁽²⁾, come pure l'importa il dirsi *dannoso*⁽³⁾.

Dunque, eccovi ridetto lo sproposito che pareva disdetto, e poi eccovi soprappiù da capo messa avanti l'eretica dottrina del merito senza libertà.

169. Nè vale qui il riporre che il Rosmini ammette questi peccati necessarj si in sè, ma liberi in causa. Io non saprei immaginare a tal effetto altra libertà che quella di Adamo nella sua prevaricazione. Ma il ricorrere alla libertà di Adamo peccante onde trovare il merito in questi peccati attuali necessarj, non è che un ridire la medesima eresia sotto diversa forma.

Quindi eccovela condannata dalla Chiesa pel decreto di Alessandro VIII. in quella proposizione⁽⁴⁾: *In statu naturae lapsae ad peccatum formale et demeritum sufficit illa libertas, qua voluntarium ac liberum fuit in causa sua, peccato originali, et voluntate Adami peccantis.*

170. Volete di più? La stessa eresia l'insegna il Rosmini anche in certo opuscolo, il quale ha del misterioso, e porta per titolo: *Le nozioni di peccato e di colpa illustrate...* PARTE SECONDA.

Dissi che ha del misterioso. Perocchè, sebbene appartenga indubitatamente al quarto volume della filosofia della morale, nell'indice di quel volume questo opuscolo io non lo vedo. Anzi, laddove l'indice e il volume termina colla facc. 460, in cui v'è l'*errata corrige*, quest'opuscolo, cominciando dopo lo scritto intitolato: *Teoria sull'es-*

(1) Sopra n. 163.

(2) Sopra n. 36-162.

(3) Sopra n. 132.

(4) La prima della XXXI, condannata il 7 dec. 1693.

sere ideale, dalla pag. 447, scorre più di novanta facciate, e termina colla pag. 538. Non è un mistero che le opere di un volume corrano più avanti tante pagine, che non corra l'indice che sta in fine? Io poi ne ho una copia con paginazione separata, e finisce colla pag. 94. Ma lo stile è del Rosmini, l'opuscolo ne porta il nome, ed egli non ha mai reclamato. Dunque si può tenere per suo. E quanto al mistero, aspettiamo a suo tempo: anche esso verrà a luce, se pure è vero ciò che conformemente alla sentenza evangelica: *Nihil est opertum quod non revelabitur*, scrive il ven. Beda⁽¹⁾ nell'omelia, che nel breviario si legge nella festa de' SS. Giovanni e Paolo.

471. A vedere dunque in quest'opuscolo la stessa eresia, osservate primamente⁽²⁾, come egli, distinte due classi di cose che gli uomini fanno o ricevono per necessità, « nella seconda (die'egli) pongo quelle, » in fare le quali l'oggetto prossimo della volontà è malvagio, ond'ella » vuole il *male morale*, sebbene necessariamente, come i demonj vogliono l'odio di Dio ». L'esempio del peccato de' demonj sta bene, perchè nel Trattato della Coscienza l'aveva pure recato⁽³⁾. Ma non è disdetto pigliare esempio anche dai peccati attuali necessarj degli uomini, di cui egli si alla lunga tratta⁽⁴⁾ nel seguente paragrafo, e che noi altrove⁽⁵⁾ accennammo.

Ora sentite un suo principio generale⁽⁶⁾: « Nell'ordine presente, e » di fatto ogni peccato viene o rinotamente o prossimamente dalla » libera volontà dell'uomo: egli ha un principio libero; e quindi considerato in relazione con questo principio, si dice una colpa anche » quando in sè stesso considerato, cioè nella sua causa prossima, la » volontà necessitata, non è tale. Onde s'avvera che nell'ordine presente, come noi sosteniamo, non si dà peccato che non sia colpa » in causa; e però fra peccato e colpa ammettiamo una distinzione » reale, ma non una disgiunzione reale ».

E questo è un parlar molto chiaro, che più in breve si ridurrebbe così: Nell'ordine presente ogni peccato necessario, cioè di volontà necessitata, in causa è libero e meritorio: giacchè a ciò equivale il nome di colpa⁽⁷⁾. Ma per quella farraggine di peccati necessarj l'autore stesso non fa che ricorrere⁽⁸⁾ alla libertà del peccato originale in Adamo.

(1) In Luc. lib. IV. cap. 52. (2) Le Not. ec. Part. sec. n. XVI. p. 472. al. 26 a.

(3) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. art. II. § 2. pag. 35. (4) Ivi § 3. (5) Sopra n. 97.

(6) Le Not. ec. part. sec. n. XV. p. 474. al. 24 a. (7) Vid. sopra 36-462.

(8) Tratt. della Cosc. lib. I. c. V. art. II. § 3. pag. 63. c. e sopra 168-163.

Dunque, eccovi di nuovo quell'eresia foggjata alla moda, in cui fu condannata da Alessandro VIII⁽¹⁾.

172. Ma poi uditene anche una più singolare, con la quale finisco.

Quel censore del Rosmini, che vi dissi già⁽²⁾ parere che sia morto avanti la risposta del Rosmini, a proposito di cotesti peccati attuali *non liberi* aveva scritto così: « Il padre Adamo, di questi nostri attuali e volotarj peccati debb' esserne proprio sgravato. Giacchè del peccato suo ha fatto lunga penitenza... di più morto tanti mil'anni avanti che noi nascessimo, proprio il poverino non può essere colpevole del male che noi ora *volontariamente facciamo* ».

Io certo non voglio entrare nelle controversie tra questo censore e il nostro autore. Ma se nulla veggo, qui il censore in modo scherzevole non faceva che richiamare la condanna di Alessandro VIII. contro chi ricorre ad Adamo per trovare la colpa, ossia la libertà e il demerito ne' peccati attuali ereticalmente finti provenire senza libertà da una volontà necessitata.

Or che risponde il Rosmini? Cosa curiosa invero, ma coerente al veduto fin qui! Egli risponde⁽³⁾ che questa è *un'obbiezione simile a quella che facevano i Pelagiani contro la trasfusione del peccato originale*.

E sentitne la ragione che soggiunge⁽⁴⁾: « Egli (il suo censore) parla del male che volontariamente facciamo. Ma se la ragione è buona per un tal male, ella è buona egualmente per quello che ereditiamo », cioè il *peccato originale*.

173. Questa risposta del Rosmini in buon volgare suona così: chi dice non potersi ricorrere ad Adamo per trovare la libertà e il demerito pei peccati attuali che noi posteri suoi facciamo necessariamente, nega ancora che alla libertà di Adamo si possa ricorrere rispetto al peccato originale. Ma questa è cosa da Pelagiano. Dunque dottrina da Pelagiano è il dire, che alla libertà di Adamo non si possa ricorrere cziandio pei peccati *attuali non liberi*.

Ora quest'è non pure un professare l'eresia del merito senza libertà proposta nella seconda forma: *In statu naturae lapsae ad peccatum formale et demeritum sufficit illa libertas, qua voluntarium ac liberum fuit in causa sua peccato originali et voluntate Adami peccantis*.

(1) Sopra n. 169. (2) Sopra n. 153.

(3) Resp. al f. E. n. LVIII, pag. 132. al. 124 a.

(4) Ivi in nota p. 133. al. 123.

Ma dicendo che chi nega potersi qui ricorrere alla libertà d'Adamo, si unisce coi Pelagiani a negar la propagazione del peccato originale, eccovi cacciata dal Rosmini tra i Pelagiani la Chiesa cattolica con alla testa papa Alessandro VIII. che condannò quella dottrina.

Ma così va. Giansenisti, Bajani, Calvinisti e Luterani s'incapparonono a sostenere i peccati attuali necessarij, e tutti finirono coll'accusar di eresia pelagiana la Chiesa cattolica. Il Rosmini ha voluto entrare nella stessa via: niuna maraviglia, se è venuto allo stesso termine. Addio.



LETTERA XII.

DEL CENSURARE.

SOMMARIO

Dispiacere di alcuni ai vocaboli di eresia, o di eretico: delicatezza soverchia (175). — Carlo Brignole e Melchior Cano (176). — Savio giudizio del Rosmini (177-179). — Eccellenti principlj regolatori di tutte le discussioni letterarie (180-182).

174. Vi sono obbligatissimo della vostra lettera, e dell'avermi con essa spediti i due volumi delle opere del Rosmini, che veramente mi mancavano; nè so tuttavia se altri me ne manehino; poichè voi sapete il poco commercio librario che abbiamo nella nostra città, oltrechè in questa campagna io sono come in un deserto, per non dire fuori del mondo. In segno che ho gradito la vostra, e con essa le osservazioni degli amici, rispondo subito, interrompendo il filo delle materie su cui scriveva.

Due sono le osservazioni che mi dite fatte finora su le mie lettere, e mi meraviglio che queste sole. La prima è il dispiacere a uno che non mi nominate, che io rispetto al Rosmini usi le espressioni di *dottrina eretica*, di *veleno ereticale*, di *eresia*, e simili. L'altra è, che uno de' nostri amici dice di non trovare nelle opere del Rosmini certi testi come li descrivo io, al qual fine ha voluto che mi mandiate quei due volumi coll'indicazione di alcuni luoghi, affinchè io veda la cosa co' miei occhi.

Io mi tengo obbligato all'uno e all'altro, e all'uno e all'altro rispondo subito.

175. Quanto alla prima osservazione, il male ayrebbe un rimedio molto facile, cioè darvi sopra un tratto di penna. Capisco anch'io che quel dire senza complimenti *eretica* la dottrina di uno scrittore che si professa cattolico, molto più che Ecclesiastico, anzi Religioso *et quidem* Fondatore egli stesso di nuova Congregazione Religiosa, e Preposito Generale della medesima, può parer duro. E vedo bene di più, che chi scrivesse pel pubblico bisognerebbe che pigliasse la

cosa molto da lontano e blandamente. Primo, perchè vi sono certe orecchie così delicate, che all'udire tai vocaboli provano tormenti di morte. Secondo, quel che più dà pensiero, v' ha gran numero d'uomini che vogliono assolutamente dire la loro ragione, ma la dicono secondo la massima che si hanno formata o su le gazzette o su ciò che hanno udito; e questi senza aver letto nè Rosmini nè chi lo accusasse, anzi incapaci per la massima parte a entrar nel fondo di tali controversie, all'udir dirsi eretica la dottrina di un tal uomo, strabilierebbero, e Dio sa, che ne avrebbe a patire il povero scrittore.

Ma io non iscrivo pel pubblico; scrivo ad alcuni pochi amici di fina discrezione. Quindi io mi persuadeva di poter, senza offender le orecchie di veruno, chiamare le cose col loro nome: e voi stesso già mi dite che quanto alla sostanza quell'amico non nega che la dottrina sia eretica. Solo dice che tale sentenza non dee darsi dai privati, ma riservarsi al tribunale della S. Chiesa.

Qui la sua delicatezza mi sembra un poco soverchia. E io stimo che si debba distinguere, quando una controversia sia o non sia stata definita dalla S. Chiesa. Avrebbe egli scrupolo l'amico, leggendo nel catechismo diocesano che il battesimo conferisce la grazia, dire che il catechismo ivi contiene un articolo di fede? No, direte voi; ma l'amico replicherà che ciò è già definito. Ebbene, non è stato definito eziandio, che è eretico il congiungere, p. es., il merito con l'azione non libera? Vi recai pure le parole della definizione: *Haereticam declaramus, et uti talem damnamus*. Mi pare dunque che siamo in caso pari. Nè quando chiamo eresia quella dottrina, altro faccio che seguire il giudizio della Chiesa.

176. Nè mi si dica che almeno io prevengo il giudizio della Chiesa nel dire che quell'eresia sta nei libri del Rosmini.

Questo discorso mi toccherebbe, se il contenersi tal dottrina nei libri del Rosmini io volessi darlo per un articolo di fede. Ma tanto sono da ciò lontano, che fino da principio vi avvertii⁽¹⁾, non pretendere io già che il mio modo di vedere serva di norma a' giudizi di chicchessia. Come chiunque raffrontando un catechismo col Concilio di Trento può senza taccia dire: questo catechismo è sano; così io avendo trovato che certe azioni, secondo il Rosmini, sono senza libertà, poi che a queste egli attribuisce il merito, non credo nessun

(1) Sopra n. 19.

male il conchiudere dietro la definizione della Chiesa: questa è dottrina eretica.

Anzi non mi dispiace il parere dell'illustre sacerdote genovese Carlo Brignole, che l'esitare a chiamare eretico ciò che è eretico sia un far ingiuria alla Chiesa, che diretta dallo Spirito Santo ha così definito.

E voglio recarvi le sue parole tolte dalla Prefazione di un opuscolo scritto contro un giansenista del suo tempo col titolo: *Confutazione di un libello intitolato - Avviso al pubblico... - « Finalmente, ei dice, vi sono altri che non vorrebbero che si desse ad alcuno, e in ispecie al P. Molinelli, il nome di eretico, se prima non precede il giudizio ecclesiastico. A questo vanissimo scrupolo rispondo, che la Chiesa con giudizio infallibile ha dichiarata eretica la dottrina di Giansenio. Subito adunque che mi consta con evidenza che Molinelli addotta con pertinacia questa dottrina, quantunque condannata, posso, anzi debbo chiamarlo eretico; e se facessi altrimenti, mostrerei di dubitare delle decisioni della Chiesa. Io domando a questi scrupolosi, se avrebbero difficoltà di trattare da ladro e cacciarsi di casa un loro domestico che colto avessero col furto in mano, benchè non fosse preceduta sentenza di giudice che lo avesse condannato qual ladro? E in materia di fede discorreremo poi così stortamente? Guai alle città cattoliche, se per fuggire gli eretici e trattarli come tali, fosse necessario che ognuno in particolare fosse dichiarato tale per sentenza della Chiesa! Quale scempio sarebbe mai l'eresia! »*

Eppure vedete che il Brignole non pure trattava della dottrina, ma eziandio della persona.

Ed io credo bene che così scrivendo avesse sott'occhio quella regola comune de' teologi, la quale, dietro S. Tommaso, così esprime il celebre Melchior Cano⁽¹⁾: *« Si error fidei contrarius circa ea sit, quae nullo modo probabile est ab errantibus ignorari, tunc iudices tuto de haeresi pronunciabunt »*.

177. Io però a tal proposito amo più il modo di pensare del Rosmini. Egli, che quando vuol parlare da savio lo sa fare così bene, nella prefazione a quel volume, che nel primo frontispizio ha - *Volume XXX, ed ultimo*, - nel secondo - *Prose Ecclesiastiche, Vol. IV*, -

(1) De Loc. Theol. lib. XII. cap. IX.

e nel terzo - *Apologetica. Volume unico*. Milano 1840, - deplora ⁽¹⁾
 « che talora si confuse la causa dei principj colla causa degli uo-
 » mini... Ciò (*prosegue egli*) fu sovente uno sbaglio lagrimevole,
 » sovente un'inescusabile tristezza... Ma dopo di ciò, intendiamoci
 » anche su questo proposito. Dicendo io che *la causa dei principj*
 » e quella degli uomini sono diverse, non voglio negare, nè lo po-
 » trei, che quelle due cause sieno strettamente connesse fra loro;
 » perchè il negarlo sarebbe lo stesso che sostenere l'assurdo che gli
 » uomini non vengano ornati ed onorati dalla verità dei principj, che
 » pubblicamente professano, e che per lo contrario mediante il loro
 » manifesto attaccamento a de' principj falsi e perniciosi non per-
 » dano punto della loro dignità e del loro onore: nè perdono cer-
 » tamente e più o meno, secondo che in essi quegli errori sono
 » l'effetto o di un pervertimento volontario, o d'uno sciagurato
 » pregiudizio di educazione, o d'una prosuntuosa ignoranza... Ma
 » ciò che... importa non dimenticare giammai, si è, che non siamo
 » noi scrittori i giudici de' nostri fratelli: che questi non debbono
 » esser meno l'oggetto della nostra affezione e della nostra carità...

» Sieno adunque congiuntissime fra loro le due cause de' principj
 » e degli uomini che li professano: elle rimangono nondimeno due
 » cause; e riman però il debito allo scrittore... di tirare una linea,
 » anzi un muro di separazione fra l'errore e l'errante, *impugnando*
 » *quello senza pietà*, e questo rispettando ed amando ».

178. Ad ogni modo, dopo aver protestato il Rosmini e il debito e
 la volontà sua fermissima di serbare cotali regole, vedete che cosa
 soggiunge ⁽²⁾: « L'abbiamo sperimentato e l'abbiamo detto altre
 » volte; *riesce pur difficile il pigliare a combattere una certa specie*
 » *di errori, senza che egli sembri nell'esteriore che si voglia far*
 » *guerra all'uomo che li professa; perocchè vi sono degli errori*
 » *d'una faccia così deforme, che il pure accennarli e il mostrarli*
 » *in un'opera celebrata, benchè verissimamente vi si trovino, pare*
 » *un'ingiuria fatta all'autore di essa* ».

Ad esempio del qual vero in una nota ivi aggiunta memora le im-
 morali e irreligiose dottrine che il Gioja intromise da per tutto ne'
 molti suoi libri. « Ora (*soggiunge egli*) la qualità di tali errori è
 » cotanto ignobile, che il solo accennarli fa inevitabilmente all'au-
 » tore non piccol disdoro ».

(1) Pag. 7 d.

(2) Ivi pag. 9 d.

Quindi ripete le parole scritte altra volta da lui a tal proposito ⁽¹⁾:

« Non crediamo di fare ingiuria, quando mostriamo gli errori di uno scrittore: sebbene dai medesimi venga a lui necessariamente un disonore maggiore o minore, secondo che sono più o meno gravi. Questa specie di pena, che siamo costretti di far soffrire al nostro avversario, è inevitabile: noi non possiamo se non protestare che *non vogliamo entrar punto nelle sue intenzioni più di quello che egli stesso ne manifesta.* »

« Così quando facciam vedere le male conseguenze degli errori, non vogliamo già attribuirle all'autore degli errori. — D'altro lato è egli possibile difendervi da uno che vi dà a torto il titolo di bugiardo, senza farlo ricadere sopra di lui? — Supponete che io voglia dimostrare l'abbiezione e la materialità di questa frase, *tanto assurda, quanto empia*, colla quale il Gioja vi assicura che una buona digestione vale cento anni d'immortalità... Potrei io farlo senza che vi avesse l'apparenza ch'io volessi collocare il signor Gioja nel filosofico gregge dei porci? »

479. Le quali cose reca il Rosmini a conferma di un altro vero che aveva premesso, non doversi cioè in tali faccende procedere con fiacchezza, mollezza, e quasi direi con aria di melenso. Giustamente egli, fatta distinzione tra il zelo dell'amore e l'acrimonia della malevolenza, fra un libero pugnare a difesa de' salutari principj e la voglia di pungere altrui vilmente, afferma ⁽²⁾ che « nè il rispetto, nè l'affezione, nè molto meno il timore degli uomini dee renderci *al vero timidi amici, o farci morire fiaccamente le parole in bocca...*; » e sebben l'ardore per ciò, che esser vero e retto crediamo, ci porti a *parlare altamente*, secondo le più intime persuasioni...; niente detrae al più umano affetto verso gli avversarj, di cui im-
« pugniamo la sentenza ».

480. Dove poi possa giungere questa libertà nell'impugnare gli errori, veggasi da quelli che il Rosmini chiama *Principj regolatori di tutte le discussioni letterarie*; posti al principio dell'opuscolo che ha per titolo: *Saggio su la dottrina religiosa di G. D. Romagnosi* ⁽³⁾.

4.^o « Ciascuno che stampa, dà il diritto al pubblico di esaminare le dottrine che sono contenute ne' suoi libri, e di giudicarle ».

(1) lvi pag. 40. in not.

(2) lvi pag. 9 c.

(3) Apolog. pag. 301.

« Ella è inviolabile questa scambievole libertà nelle discussioni letterarie: e indi procede la conseguenza essere cosa ingiusta l'insultare chi usa del suo diritto, esaminando e giudicando de' libri pubblicati. Che se chi giudica erra, il fa a tutto suo rischio e pericolo, e può essere esaminato e confutato egli stesso alla sua volta, senza che si possa punto lagnare del cambio che gli vien dato ».

2.^o « *Nell'esaminare e giudicare i libri stampati, non si dee adulare gli autori di essi, ma dire schiettamente la verità. Nè si dee tampoco aggravarli ingiustamente, apponendo loro degli errori che non hanno* ».

3.^o « *Trattandosi di errori toccanti la morale e la religione, è necessario un riserbo maggiore per non apporre altrui opinioni da loro non professate. Nello stesso tempo ell'è anche necessaria in tali materie una discussione al tutto sciolta da' riguardi personali, come quelle che sommamente importano al vantaggio della società, pel qual solo fine si dee scrivere* ».

4.^o « *Il rilevare gli errori di qualunque siasi genere, ma specialmente gli errori morali e religiosi sparsi ne' libri, è un beneficio che si fa alla scienza ed al pubblico, non un peccato d'intolleranza* ».

« Peccato d'intolleranza sarebbe il dare ingiurie per ragioni. Che se un autore professa di non credere in Dio, o di non credere un articolo della fede cattolica qualsivoglia, altri non gli usa ingiustizia, dicendo che egli professa di non credere in Dio, o di non credere quell'articolo di fede: conciossiachè il dir questo, è ciò che dice egli stesso, non in secreto ma a tutto il mondo. Intolleranza all'incontro sarebbe, se oltre il dirgli che la sua dottrina è atea o anticattolica, altri aggiungesse de' vilipendi personali: peccchè niente gli darebbe diritto a questo ».

5.^o « *Gli errori che un libro indubitatamente contiene, si possono manifestare al pubblico, quand'anco lo scrittore cercasse d'involgerli in parole oscure ed ambigue; purchè però questi errori si rilevino con certezza, mediante dichiarazioni dello stesso autore* ».

181. Quest'ultima avvertenza, o carissimo, voi vedete quanto opportuna sia al caso nostro, avendo veduto per esperienza vostra quanto talvolta di viaggio sia necessario di fare, onde rilevare con

certezza non meno che con chiarezza gli errori del Rosmini stesso.

Ma ciò non toglie che la discussione non debba averi per *ischietta, leale, giusta, moderata e decente*. Queste sono le qualità che alla censura da sè fatta al Romagnosi attribuisce il Rosmini stesso ⁽¹⁾, sebbene anch'egli rispetto al Romagnosi abbia dovuto dire, che ⁽²⁾ « gli errori in morale e in religione di G. D. Romagnosi sono inor- » pellati e involti in uno stile oscuro ». E di nuovo ⁽³⁾: « Gli errori » religiosi e morali di Romagnosi si presentano ne' suoi libri in un » modo assolutamente velato, come di chi teme di sollevar contro a » sè la pubblica opinione ». E nondimeno avete pur visto, che come non dubitò prima di dire *tanto assurda quanto empia* ⁽⁴⁾ la dottrina di Gioja, così dice non essere da esitare a chiamare *atea e anticat- tolica* quella che si scorge tale.

182. E così fosse il Rosmini stato più coerente alle savie massime che qui proponeva, permettendo ad altri l'uso di quel dritto che egli si assunse e affermò doversi agli altri lasciare. Ma a qualche censura fatta a' suoi libri traboccò in tali eccessi di bile, tante vomitò ingiurie da arrossirne più i suoi amici, che i suoi avversarj.

Fallo invero gravissimo. Chè troppo opportuno gli sarebbe stato il rammentar quel verò, che Alfonso da Castro ebbe espresso in quelle parole ⁽⁵⁾: « *Tertium unde conijcere licet, aliquem esse haereticum, est id, quod ferme omnibus haereticis est proprium, ut videlicet, si quis cum correxerit, ut ab errore suo revocet, ostendat illico impatientiam. Qua in re quantumcumque hypocrita sit, et sanctus videri curet, ejus hypocrisis inde detegitur, quod semel atque a quopiam fuerit admonitus, statim pro benefacto regerit maledictum, convitiis et contumeliis insaniens, impatiens ab alio doceri* ».

Chechè però sia di quella sua Apologia, il Rosmini vorrà certo che più noi guardiamo alle savie massime da lui dettate con mente tranquilla, che non al fatto dell'Apologia scritta in un momento di soverchio bollor. E quelle savissime massime di moderazione, voi ben vedete se mi assolvono, quando chiamo *bestemmia, eresia, mostro ereticale*. . . le sentenze che per giudizio della Chiesa e dei dottori cattolici sono tali.

E rispetto alla prima osservazione dell'innominato amico questo basti. Nella seguente lettera risponderò all'altra assai più grave.

(1) Ivi pag. 303 a. (2) Ivi pag. 303 c. (3) Ivi pag. 313 b. (4) Sopra n. 184.

(5) Adv. Haer. lib. I. esp. XIV. pag. 115. edit. Lugd. 1566.

LETTERA XIII.

SECONDA EDIZIONE DI DUE OPERE DEL ROSMINI
NIENTE MIGLIORE DELLA PRIMA.

SOMMARIO

Ristampa dell'Antropologia e del Trattato della Coscienza (183). — Osservazione generale (184-185). — Mutazione rilevante sul merito senza libertà (186). — Difficoltà di conciliare tal mutazione con altre sentenze (187-188). — Altre difficoltà dal lato storico (189-193). — Resta intatta l'accusa di eresia (194). — Pertinacia nella dottrina eretica del merito senza libertà (195-198). — La stessa pertinacia nella ristampa dell'Antropologia (199-200). — Grave mutazione in peggio (201). — Valore delle allegazioni di proposizioni condannate (203).

183. Mantengo la promessa di rispondere all'osservazione dell'amico, che vi diede i due nuovi volumi del Rosmini da spedirmi, e sono poi una seconda edizione dell'Antropologia fatta in Novara, e del pari una seconda edizione del Trattato della Coscienza fatta in Milano. E intendo subito la ragione di non averli io avuti. Perchè quel cortesissimo che mi mandava i fascicoli mano a mano che uscivano, era associato: ed è chiaro che agli associati non si mandavano le ristampe delle cose stampate nella collezione delle opere.

184. Io ringrazio molto l'amico di questo favore che stimo assai. Ma mi dispiace un poco del modo suo di parlare, quasi cotesti libri rendessero vano tutto quello che vi ho scritto.

Ciò non parmi al tutto ragionevole. Perocchè qual fine m'era io prefisso nello scrivere a voi, amici stimabilissimi? Unicamente il mostrarvi che ragionevolmente mi dissi scontentissimo per ogni conto delle cose rosminiane: e io parlava delle sue opere come le aveva lette nella collezione di Milano, compreso qualche altro opuscolo stampato prima. Ora vi pare egli che finora mi sia giustificato?

Rispetto poi ad altre produzioni dell'autore, io sarei obbligato a renderne conto, quando avessi detto che anche di queste sono scontento. Ma tanto poco io poteva ciò dire, che nemmeno sapeva se esistessero.

183. Del resto, rispetto a queste due ristampe, la questione è molto corta, poichè quando i luoghi da me notati sieno in esse conformi alla prima edizione, me ne chiamerò scontento egualmente che di questa. Dove poi vi sieno mutazioni di male in bene, qui avremo, non la prima, ma una nuova opera del Rosmini, e sarà da benedirne Iddio se vi sarà qualche eresia di meno. Ecco ciò che generalmente posso dir di questa faccenda.

186. Che se ho da discendere a discorrere più in particolare delle mutazioni da voi indicatemi, e che hanno necessaria connessione con la materia fin qui da me trattata, trovo in verità una mutazione sostanzialissima in due luoghi, i quali io ho addotto dal Trattato della Coscienza ⁽¹⁾, a provare che egli ammette il *merito* nelle azioni scompagnate dalla coscienza, ed anche dove interviene questo giudizio ⁽²⁾.

Dico *mutazione sostanzialissima*: dappoichè se il sopprimere nell'uno e nell'altro luogo (e in un d'essi voi sapete ⁽³⁾ che lo dice replicatamente) quelle parole che asseriscono il merito a quelle azioni, deve aversi come una mutazione di sentenza, sicchè l'autore non voglia più attribuire il *merito* a quelle azioni che prima replicatamente aveva detto *meritorie*, voi ben capite che questo è un punto capitalissimo.

187. D'altra parte insorge grave imbarazzo. Imperocchè se noi interpretiamo la accennata soppressione fatta nella seconda edizione per un cambiamento sì rilevante di sentenza, come ciò può conciliarsi con quello che l'autore ne dice nella dedica al vescovo di Vercelli in questi termini: « *Non vanta* (la seconda edizione) *d'esser* » *gran cosa migliorata sopra la prima; perocchè alcune note aggiunte,* » *alcune inesattezze di citazione corrette, alcune sentenze rese più* » *chiare, non sono miglioramenti sostanziali* ».

Giacchè non potendosi quella soppressione riferire nè alle *note aggiunte*, nè alle *correzioni di citazione*, resta che sia un de' *miglioramenti non sostanziali*, che *rendono la sentenza più chiara*.

Or ditemi voi, che il ciel vi salvi, se quella soppressione equivale a mutazione di sentenza! È forse un render chiare le sentenze il

(1) Sopra n. 52-8. Nelle sec. edizione sono al n. 54 e 141, e di questi numeri nuovamente apposti mi servirò quando cito la nuova edizione che indicherò colle iniziali R. S., come pure farò rispetto alla seconda edizione dell'Antropologia, in cui l'autor parimenti ha aggiunto que' numeri.

(2) Sopra n. 105.

(3) Sopra n. 23.

mutare il *si* in *no*? ovvero ha il Rosmini in sì poco conto la fede cristiana, che per lui non sia *miglioramento sostanziale* il cangiare l'eresia in un domma cattolico?

Se poi non si pigli quella soppressione per cangiamento di sentimento, ditemi di nuovo, come si rende più chiara una sentenza col sopprimere interamente le parole che l'esprimono?

188. Nè qui termina l'imbroglione. Il Rosmini nella seconda edizione ⁽¹⁾, ha lasciato intatto un luogo già da me riferito ⁽²⁾, nel quale si dice che l'uomo *esercita la sua libertà*, che è *libero* anche quando opera senza coscienza.

Ora, se quando poche pagine prima ⁽³⁾ sopprimeva le parole *merito e demerito*, e di nuovo *merito e colpa*, che ivi stanno nella prima edizione ⁽⁴⁾, l'autore ha inteso di negare ciò che prima affermava, cioè che quelle azioni sieno *meritorie*, già con questa soppressione non corregge l'eresia, ma da una eresia salta ad un'altra. Giacchè se è eretico, il dire che noi meritiamo o demeritiamo con azioni non libere, non meno è contro la fede il negare che si meriti o demeriti colle azioni libere.

189. Sicchè da questo piccol saggio mi pare che queste seconde edizioni non abbian punto l'aria di aggiustare le cose del Rosmini in modo da poterne essere contenti. Vedetene altre ragioni, e in prima dal lato storico.

Il Rosmini aveva scritto, e dato per sentenza *certa* ⁽⁵⁾ che si merita o demerita con azioni scompagnate dalla coscienza. Se egli non s'avvedesse che quelle erano azioni senza libertà, e che in conseguenza scriveva un'eresia, il giudizio infallibile lasciamolo a Dio conoscitore de' cuori. Ma se richiamerete le tante maniere da lui usate per persuadere che quelle sono azioni *non libere* (ed io ve le ho esposto chiaramente nelle prime lettere), se penserete a tante altre vie da lui tenute per insegnare o insinuare la stessa dottrina eretica (e nelle mie lettere anche di queste buon numero avete veduto), sarà ben difficile il poter persuadersi che egli scrivesse in buona fede, e chi dicesse che non pure la lettera, ma la mente dello scrittore era eretica, non eccederèbbe la norma data da lui medesimo ⁽⁶⁾ di non entrare nelle intenzioni di uno scrittore *più di quello che*

(1) Tratt. della Cosc. E. S. n. 48. (2) Sopra n. 123. (3) Tratt. della Cosc. E. S. n. 34.

(4) Vedi sopra n. 28. (5) Sopra n. 3. (6) Sopra n. 133.

egli stesso ne manifesta. Ma, ripiglio, il giudizio certo e infallibile lasciamolo a Dio, a cui spetta, nè a noi tal questione interessa.

190. Uscito intanto il libercolo pseudonimo di *Eusebio Cristiano*, ecco le proteste del Rosmini in una lettera al canonico Bertolozzi, di Lucca, che è premessa allà risposta ad Eusebio ⁽¹⁾: «Le Bolle de'sommi
 » Pontefici che condannarono il Giansenismo in tutte le sue diverse
 » gradazioni sono certamente sotto i miei occhi; e pure io non
 » veggo che nè uno solo de'sentimenti espressi nelle mie opere e no-
 » minatamente nel *Trattato della Coscienza*... s'approssimi ai senti-
 » menti condannati di que' novatori, che anzi più volte io citai le
 » proposizioni condannate in essi, affin di mostrare qual sia la strada
 » perversa in cui quelli cransi incamminati, e qual sia la contraria
 » che noi dobbiamo percorrere ».

E trascrivendo io queste parole, mi venne in mente che forse il Rosmini crede di tenersela abbastanza con la Chiesa contro i Giansenisti, perchè, sebbene congiunga il merito ad azioni necessarie, queste tuttavia possono, secondo lui, dirsi libere, e libere egli le dice ⁽²⁾, dappoichè l'essenza della libertà, secondo lui, si concilia col l'operare necessariamente ⁽³⁾, della quale materia vi scrissi già nella lettera nona.

Ma vedo che nemmeno così si spiegherebbe l'enimma, e ciò per due ragioni. Prima, perchè la sua consonanza coi decreti della Chiesa sarebbe di *parole* e nulla più; ed egli nell'allegata sua protesta discorre di *sentimenti* e non già di parole. Seconda, perchè egli altrove scrive ⁽⁴⁾: « non potersi tacciare di malignità le sue riflessioni... intorno
 » agli scettici mascherati di tutti i tempi, i quali ci dicono bensì esi-
 » stere la *verità*, ma per *verità* dichiarano poi di intender altro da
 » quello che intendono gli uomini tutti »: cioèchè ei dice a commento della quinta sua regola su le discussioni letterarie già da noi riferita ⁽⁵⁾, secondo la quale *si possono manifestare al pubblico gli errori di uno scrittore, quan'tanco quest'i cercasse d'involgerli in parole oscure ed ambigue*. Quindi, secondo i suoi principj, non avrebbe dovuto tacciare di *malignità* quell'Eusebio che, squarciato il velo delle ambigue sue parole, manifestava al pubblico l'eresia che v'era involta. Come dunque si spiegherà questa protesta del Rosmini?

(1) Risp. al f. E. pag. 7.

(2) Sopra n. 123.

(3) Sopra dal n. 134.

(4) Apolog. pag. 302 d.

(5) Sopra n. 180.

191. Non basta: al principio della sua risposta al f. Eusebio ⁽¹⁾, eccovi che cosa dichiara: « Dopo letto tutto quanto dice Eusebio » nel suo scritto... non ho trovata vera neppure una delle innumerevoli » voli colpe che egli mi appone ».

E di nuovo ⁽²⁾: « Se mai l'avessi fatto (scostarsi cioè dalle decisioni della Chiesa contro Giansenio, Bajo, Quesnello) per ignoranza » e contro mia volontà, ritratterei certo un tale errore... Ma avendo, » per dirlo di nuovo, esaminate colla maggior possibile diligenza » le autorità allegatemi contro, o piuttosto riesaminate (perocchè... » dee parere inverosimile a chicchessia che tali autorità mi fossero » del tutto ignote...), niuna ne ho trovata che mi paresse contraria » ai miei sentimenti ».

Nè basta: alla fine della risposta torna a replicare ⁽³⁾: « Qui concludiamo: niuna delle autorità addotte contro di me dall'autore del libretto va a ferire la dottrina da me esposta nel Trattato della Coscienza e in altre mie opere. Questo è quello che » m'era proposto di dimostrare, e questo è quello che ho dimostrato ». Laonde il Rosmini deve aver dimostrato ancora ciò che aveva proposto al principio ⁽⁴⁾, che « rimarrebbero *giustificate del tutto* le » dottrine contenute nel mio Trattato della Coscienza ed in altre » mie opere ».

192. Ora se tutte queste sono proteste sincere d'un uomo leale, e non già discorsi fallaci, perchè poi egli stesso sopprime nel suo libro quelle parole, colle quali il suo avversario lo convinceva dell'eresia della terza proposizione di Giansenio?

Se vedeva che le parole da lui soppresse nel contesto delle sue dottrine erano una professione di eresia, perchè, invece di ritrattarsi, come negli accennati testi prometteva, ha taciuto il suo avversario ⁽⁵⁾ qual bugiardo e maligno calunniatore? Perchè ha detto che niuna delle accuse ha trovata vera? Perchè ha detto che niuna delle autorità allegategli contro va a ferire le dottrine del suo Trattato della Coscienza, e che queste del tutto sono giustificate?

Se poi le parole soppresse erano, secondo lui, una professione di dottrina ortodossa, se andò tant'oltre, da vantare perfino che la

(1) Resp. al f. E. n. 1. pag. 12-13 al. 4-5. (2) Ivi pag. 15 al. 7 a-b.

(3) Resp. al f. E. Conclusione pag. 300 al. 293 e. (4) Resp. al f. E. n. 1. pag. 16 al. 7 d.

(5) Sopra n. 4-5.

santa Chiesa ⁽¹⁾ « non solo giudicherà (come dice) pure e sane le mie dottrine, e il suo autorevole giudizio le renderà più utili ai miei prossimi, pei quali io le scrissi credendo di scrivere quel che il lume del Signore mi suggeriva: ma di più, la Santa Sede riconoscerà in esse degli argomenti validi, coi quali sterpare fino le radici degli errori di Giansenio, Bajo, Quesnello, ed altri sopra nominati... » (parole che ha poi mitigato nella seconda edizione di quella lettera ⁽²⁾), perchè dal libro ne ha tolto ogni vestigio?

Pertanto a me pare, o carissimo, che le fatte mutazioni sieno un de' capi più formidabili di accusa contro l'autore, e mettano la causa sua in condizione assai peggiore. Eccone le ragioni.

In prima, perchè tali mutazioni lo convincono di mala fede, senza togliere luogo ad accusarlo di quell'eresia.

Che convincano lui di mala fede, è chiaro abbastanza per le cose dette: a cui aggiungete ancora che egli col fatto ha giustificato oltre il bisogno il suo accusatore, per quanto nella sua risposta si sia sforzato di opprimerlo coi vituperi, e di farlo passare per un ribaldo calunniatore, per un eretico, per un incredulo beffardo. Le mutazioni o correzioni del Rosmini fanno palese a chi abbia occhi in fronte, che il suo accusatore aveva colto nel segno, e che se gridava al lupo, non era abbaglio, non era mal talento; ma era vero bisogno di avvisarne le guardie e i pastori.

194. Le mutazioni poi non tolgono luogo all'accusa di eresia.

In vero, l'autore non rivedere il suo Trattato ha lasciati intatti tutti quei luoghi, dai quali io nelle prime lettere vi ho dimostrato, che le azioni scompagnate da coscienza, secondo i suoi insegnamenti, sono azioni *senza libertà*. Ora, siccome quando rispondeva al suo avversario, non aveva ancora pensato al partito di cancellare dal suo Trattato la sentenza che a quelle azioni attribuisce il merito; così in essa risposta per ben due volte confermò quello che nel suo Trattato della Coscienza replicatamente ⁽³⁾ aveva scritto, confessò per altre due volte ⁽⁴⁾, che colle azioni scompagnate da coscienza si *merita* o *demerita*: e restrinse la sua difesa a negare che quelle fossero azioni *senza libertà*. La qual falsissima asserzione trovandosi poi impossibile a sostenere senza cancellare tutto

(1) Lettera al canonico Bertoloni.

(2) Vol. IV di Filos. mor. pag. 8 d

(3) Sopra n. 3-28. (4) Sopra n. 4-5.

quello che ne aveva scritto nel primo e nel secondo libro del suo Trattato, nella seconda edizione ha cangiato tattica, come abbiamo visto, cancellando ciò che si riferisce al merito.

Ma intanto la professione che con le azioni secompagnate da coscienza si merita, in quella risposta ci sta chiaramente, e ci sta, due volte, e di più ivi confessa d'averlo detto anche nel Trattato della Coscienza.

Dunque all'accusarlo di cotesta eresia, resta luogo onninamente come prima.

195. Ma v'è ancora di peggio, e di peggio assai. Ponete mente. Io pel primo vorrei perdonare, e vorrei che tutti, soprabbondando in carità, perdonassero al Rosmini tutte le precedenti eresie, e con esse tutto l'enorme ammasso di sleali baratterie, di falsità, bugie, (chiamatele poi con che nome volete), in cui miseramente ha dovuto involuparsi. Di queste ve n'ha un libro intero stampato in Modena nel 1842 coi tipi della R. D. Camera, col titolo: *Esame critico-teologico di alcune dottrine del ch. Rosmini. Articolo III. Cenni sull'indole della polemica del Rosmini*. Ed io poi vi posso assicurare, che le notate ivi non sono nè il tutto nè il più. Ma sieno quali e quanti si vogliono i precedenti travimenti del nostro filosofo, io volentierissimo gli accorderei un generale perdono anche con l'indulgenza plenaria, se dappoichè ha messo mano a correggere il *Trattato della Coscienza*, desse segno di sincero ravvedimento; se almeno col fatto delle correzioni mostrasse che sul serio egli abjura le pristinae eresie per abbracciare di cuore le salutari dottrine che Iddio ha rivelato, e che la Chiesa con infallibile magistero ci propone a credere.

196. Ora quest'è il punto più doloroso, questo è il più lagrimevole. Egli continua a battere la stessa strada; e caparbio nello stesso errore ha dato sì opera con alcune mutazioni di farlo meno apparire, ma pertinacemente il sostiene.

Un indizio di questa deplorabile sua tattica già la trovate indicata sopra ⁽¹⁾. Dappoichè se voleva emendare l'eresia d'aver attribuito replicate volte il merito ad azioni, le quali dal contesto intero dei suoi insegnamenti si palesano per *non libere*: perchè ha lasciato intatto quel luogo ⁽²⁾, dove cotali azioni si predicano per libere? Que-

(1) Sopra n. 188.

(2) Tratt. della Cose. E. S. n. 48.

sto non è forse quell'insegnare implicitamente, come altrove ⁽¹⁾ notammo, che libertà e necessità si accoppiano bene insieme?

Di nuovo, perchè nella seconda edizione ⁽²⁾ ha lasciata intatta la sentenza che Adamo (operando senza coscienza e però senza libertà) *praticava la virtù più pura*, mentre a suo detto ⁽³⁾, *virtù e merito* vanno di conserto?

Più ancora: perchè nella nuova edizione torna a ripetere ⁽⁴⁾ che Adamo operava il bene *senza coscienza e spontaneamente* (cioè ⁽⁵⁾ senza libertà), mentre sapeva pure d'aver detto altrove ⁽⁶⁾ che Adamo così *meritava*?

Non equivalgono queste cose a professare l'eresia del merito senza libertà di operare?

197. Ma neppur questo è il tutto o il peggio. Osservate, o carissimo, come il Rosmini non ha punto toccato ⁽⁷⁾ quel passo, nel quale si dice, che « *può darsi una moralità imputabile a colpa senza una coscienza antecedente* ».

Questo passo è nel caso nostro notabilissimo. Perocchè contiene la risposta ad una questione che l'autore aveva proposta molto prima, ma cui non aveva mai risposto nettamente, riservando la risposta netta a un angolo del suo libro meno osservato. Soliti meschini artifizj di cotesti scrittori che temono d'esser troppo capiti, e (per servirmi della formola usata da lui ⁽⁸⁾ eol Romagnosi) *temono di sollevare contra sè la pubblica opinione*!

La questione si proponeva al primo articolo del capo quarto ⁽⁹⁾, e si cercava, se il giudizio della coscienza era necessario, affinchè l'atto sia morale, e apporti *merito o demerito*, le quali parole poco dopo e nel medesimo contesto mutava in queste, produca *merito o colpa*.

La risposta netta e intera a tale questione in tutto quel capo non c'è: ma una parte sta al principio del capo V. dopo ventitre pagine, che è il luogo presente in cui dice - darsi moralità *imputabile a colpa* senza coscienza antecedente. La risposta poi intera, sebbene data di sbieco e involupata dentro un'altra sentenza, non si trova se non nel secondo libro al principio del secondo capitolo dopo sessanta

(1) Sopra n. 136. (2) Tratt. della Cosc. E. S. n. 58.

(3) Storia Com. de' Sistemi cap. I. art. V. pag. 134 e. (4) Tratt. della Cosc. E. S. n. 58-59.

(5) Sopra n. 46.

(6) So, ca n. 72.

(7) Tratt. della Cosc. E. S. n. 72.

(8) Apolog. pag. 345 h.

(9) Vedi sopra n. 28.

pagine: dove dicendo ⁽¹⁾, che, operando dietro la coscienza *si ha merito o demerito maggiore*, dice ancora (ed egli lo ha riconosciuto ⁽²⁾ due volte e confessato altrettante) che merito sebbene minore vi ha operando senza coscienza.

Ora, rispetto alla detta parte della risposta, la connessione col proposto quesito ne rende evidente il senso, e questo non è altro che *darsi moralità imputabile a demerito*, ossia *con demerito* anche senza coscienza antecedente, cioè vale senza libertà, come le tante volte abbiain già detto. Dunque cotesta risposta, benchè non intera, perchè non parla del merito, ma solo del *demerito*, è una manifesta professione dell'eretica dottrina.

Ebbene, vedete la tattica dell'autore: nel proporre la questione, e nel dare risposta compiuta nel secondo libro occorreano le parole di *merito e demerito*, le quali davano nell'occhio, ed egli le ha sopresse. Ma se questa soppressione proveniva da animo di abjurare l'eresia, non avrebbe egli tolta anche la mezza risposta di cui parliamo? giacchè abbiamo già altre volte veduto ⁽³⁾, che *colpevole e imputabile a colpa* sono espressioni che equivalgono a *demeritorio*, e ciò risultava ancora dal nesso colla proposta?

Ma la frase è sembrata all'autore men idonea ad essere osservata, e benchè la sentenza contenesse l'eretico veleno, l'ha ivi lasciata.

Dunque l'autore nella seconda edizione è più cauto sì nel professare l'eresia, ma nell'eresia è ostinato.

198. Più oltre. Io vi dimostrai nella lettera ⁽⁴⁾, che la stessa eresia il Rosmini l'insegnava, quando ai *peccati attuali necessarij* egli attribuiva la *dannazione*. Ora, confrontando i luoghi da me usati a tal uopo con la seconda edizione del Trattato della Coscienza, trovo che egli a tai luoghi non ha fatto nessuna modificazione: quali erano nella prima edizione, tali sono nella seconda. Dunque le mutazioni ebbero origine dal voler coprirsi, non dal volere emendare l'eresia.

199. Nè qui finisce la faccenda. Dopo la seconda edizione del Trattato della Coscienza il Rosmini ha dato una seconda edizione anche dell'Antropologia; e nella lettera di dedica alla Regia Accademia delle Scienze di Torino, dice questo lavoro *ricorretto e migliorato*.

Se le emendazioni fatte nel Trattato della Coscienza fossero nate da sincero amore della Fede cattolica, certo i primi miglioramenti

(1) Sopra n. 3-5.

(2) Sopra n. 4-5.

(3) Sopra n. 36-162.

(4) Sopra n. 148-152.

fatti all'Antropologia avrebber dovuto consistere nel toglierne le eresie. E dite a quell'amico che io le continuo a chiamare così, perchè così ha definito, e m'insegna la S. Chiesa, cui amo e venero in tutto.

Ora ha emendato il Rosmini le eresie che vedemmo esser nell'Antropologia? Osservatelo.

Io vi dimostrai ⁽¹⁾, esservi l'eretica dottrina della terza proposizione di Giansenio, laddove dava tale definizione della libertà, che si conciliava con la intrinseca necessità, ossia con la spontaneità, e poi aggiungeva che questa è la libertà, donde proviene il *merito e demerito in senso rigoroso*. Ora guardate la nuova edizione ⁽²⁾, e vi troverete la stessissima dottrina, senza che ne manchi un apice.

200. Ma v'è anche di più. Nella decima lettera ⁽³⁾ vi additai che il Rosmini aveva inserito la medesima eresia laddove entra a parlare della condanna della proposizione di Bajo: *Quod voluntarie fit etiamsi necessario fiat, libere tamen fit*; e ciò coll'intrudere furbescamente il discorso di *merito*, ove nè la cosa nè il contesto il richiedeva. Ora vedete questo luogo dell'Antropologia nella seconda edizione, e vi troverete l'eresia nè più nè meno di prima ⁽⁴⁾.

201. Ma dissì male, e dovea dire, vi troverete più che quell'eresia medesima.

Rileggete, o carissimo, quella mia lettera, dove io vi indicava ⁽⁵⁾, che nemmeno in quell'articolo rosminiano mancavano delle magagne rispetto alla dottrina su la libertà per quantunque vi fossero delle espressioni da illudere con la bella apparenza. E soggiunsi che dove l'autore diceva libero l'operare, *che non soggiaceva ad alcuna necessità*, si poteva interpretare di necessità *estrinseca*, allegandovi per ragione ⁽⁶⁾ l'espressione usata prima dall'autore di *volontà mossa e necessitata*, la quale vi dissì riferirsi propriamente a un agente *estrinseco*.

Ora volete vedere il miglioramento della nuova edizione? A tacere del resto che verrà più a proposito dove parleremo più pienamente delle sue dottrine su la libertà, in luogo dell'espressione alquanto oscura testè rammentata, ha sostituito ⁽⁷⁾ la chiarissima di *volontà necessitata da qualche straniero principio*.

(1) Lettera IX. del n. 131. (2) Antrop. E. S. n. 584-585. (3) Sopra n. 142-144.

(4) Antrop. E. S. n. 591. (5) Sopra n. 138-141. (6) Sopra n. 141. (7) Antrop. E. S. n. 390.

E del pari dove prima a descrivere la libertà in senso stretto definita dalla Chiesa contro Bajo, la diceva *un potere di operare umano, non determinato da necessità alcuna*, le quali parole parrebbero avere un senso cattolico per l'esclusione di *ogni necessità*, nella seconda edizione ⁽¹⁾ ha aggiunto immediatamente « cioè da nessun » *impulso straniero al principio volitivo* ».

Dunque il miglioramento della seconda edizione qui consiste nel fare una professione più manifesta ed esplicita della dottrina calvinistica e gianseniana sull'essenza del libero arbitrio, mentre nella prima edizione insinuava quell'errore in modo più velato.

202. Concludiamo dunque, giacchè per ora voglio finirla, che le correzioni rosminiane, que' da lui detti miglioramenti, non fanno che rendere la sua causa molto peggiore, perchè apertamente e senza ambagi lo dichiarano caparbio e pertinacemente ostinato nelle eretiche dottrine. E di qui arguite, se coll'avermi l'amico mandato quei due volumi, io possa essere meno scontento delle dottrine rosminiane.

203. Chiudo con un'osservazione. Rileggete alcune parole del Rosmini sopra allegate ⁽²⁾, e vi troverete che di nuovo si querela del venirgli imputati gli errori di Bajo, Giansenio, ec. mentre egli ne aveva ne' suoi libri allegate le proposizioni condannate, le aveva esaminate, rifiutate, ec. Lamento che egli fa più volte, e so d'avergelo ricordato altrove ⁽³⁾.

Ora vedete la condotta di cotest'uomo nel luogo, che or ora rammentavamo ⁽⁴⁾. Due proposizioni di Bajo trae egli qui in mezzo: la LXVI, che suona così: *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali*; e la XXXIX. *Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit*.

Or bene, tutto il risultato è questo, che ad occasione della prima ⁽⁵⁾, ereticamente con Calvino, Bajo e Giansenio corrompe il cattolico insegnamento su l'essenza della libertà. Ad occasione poi della seconda ⁽⁶⁾ fraudolentemente insegna l'eresia della terza proposizione di Giansenio. Credete ora a quelle sue declamazioni!

Ma già queste non sono cose nuove. Mi ricordo d'aver osservato

(1) Antrop. E. S. n. 391. (2) Sopra n. 190.

(3) Vedi Risp. al f. E. n. 1. pag. 15. al. 7, n. X. pag. 40. al. 32, n. XV. pag. 44. al. 36 in nota.

(4) Antrop. E. S. n. 391. (5) Sopra n. 201. (6) Sopra n. 200.

nel leggere l'*Augustinus* di Giansenio, che cotesto ipocrita si va obbiettando, e prende ad esaminare le proposizioni condannate di Michel Bajo. Eppure Urbano VIII, condannando l'eretica opera di Giansenio, espressamente ne rese a ragione, che Giansenio professava e rinnovava appunto le dottrine di Bajo.

Eccovi quel che per ora aveva da rispondere all'osservazione dell'amico che m'ha mandato le ristampe rosminiane. Addio.



LETTERA XIV.

ANTIDIALETTICO RAGIONARE SOPRA LE COSE DEL ROSMINI.

SOMMARIO

Ragioni d'imporre silenzio alle censure (204-206). — Fama di buon cattolico: Michele De Molinos (207). — Uomo non condannato. — Silenzio della S. Sede procurato sempre dai settarj (208). — Scipione Ricci col suo Sinodo. — Riflessioni di Quesnello (209). — Proteste di attaccamento alle sentenze della Chiesa. Antonio Arnaldo. Quesnello (210-212). — Proteste mazziose (213). — Alta riputazione per dottrina, grado, integrità di vita, zelo (214-219).

204. Insomma voi non mi volete lasciar ripigliare l'interrotto cammino. Sebbene neppure in certo modo poteva dirsi interrotto. Poichè se quello che s'è detto nella precedente lettera, non è al caso per provare l'assunto mio, cioè che meritamente mi dissi scontento del Rosmini: e ciò perchè io allora non aveva in vista queste ristampe delle sue opere; serve tuttavia ad aprire meglio gli occhi a quegli amici, che ne abbiano bisogno.

Mi proponete adesso un mondo di ragioni, gettate, come mi dite, in viso ad un degli amici, quando in una colta conversazione, istruito già dalla lettura delle prime mie lettere, ha voluto dire in proposito il fatto suo, sicchè, secondo le vostre parole, presto gli è stata chiusa la bocca.

205. Di qui imparate, o dolcissimo, se vi dissi altra volta il vero, inculcandovi che in coteste faccende è necessario aver gran prudenza. No, carissimo, gli orecchi di molti non sono disposti a sentirsi dire certe verità anche meramente storiche.

Ed a questo proposito io voglio rammentare agli amici il patto da tutti accettato al principio, che queste cose restino tra noi. Ciò dico, perchè ho saputo qualche cosa essere stata comunicata al signor Canonico..., e alcuna cosa anche all'Avvocato garbatissimo, che innocentemente diede occasione a queste mie lettere. La convenienza di questa misura, abbastanza è giustificata per la buglia che mi raccontate avvenuta all'amico in quella conversazione.

Del resto voi egregiamente riflettete che tutte quelle ragioni, benchè fortissime, non concludono poi niente; perchè quelle sarebbero argomenti *a priori* sull'incredibilità che il Rosmini abbia potuto scrivere e divulgare dottrine meno che sanissime; e tali argomenti cadono a terra col mostrare il fatto contrario. Ma io aggiungo di più (e voi perdonatemi se sembro contraddirvi), che nella questione presente quelle non sono affatto ragioni fortissime. Ma che volete farvi, quando si ha da trattare con gente la quale non vuol nè vedere nè sentire, ma si chiude occhi ed orecchi per non chiarirsi del fatto? Che volete fare con gente che dà un peso immenso a ragioni che in fondo sono totalmente futili?

206. Abbiate pazienza se ho detto persino futili delle ragioni, che voi diceste fortissime: ma credo che forse abbiamo ragione tutti e due. Avete ragione voi in quanto avete riguardo alla maturità, con la quale per tali motivi un uomo prudente dee procedere, rispetto alle accuse che oda farsi al Rosmini. Credo poi d'aver ragione anch'io, in quanto miro al torto ragionare di que' molti, i quali su quelle ragioni vogliono finita ogni controversia, nè solo ricusano caparbiamente di udire di tali faccende, ma bandiscono la croce a chi essi sappiano averne fatto motto con chicchessia.

Voi stesso già mi narraste di quella raunata di ecclesiastici, dove fatta menzione di un non so chi dicevasi avere, anni sono, scritto contro il Rosmini, un di loro credette di far gran cosa col dir sogghignando: *Vedete che uomo! pigliarsela con un filosofo di tanto grido!*

Vorrei sapere se il buon uomo voglia mettere il Rosmini al di sopra di un Origene e di un Tertulliano. Che se questi poterono sbagliare, perchè non l'avrà potuto anche quello?

207. Si oppone che il Rosmini non è uomo che si conosca da jeri o jeri l'altro, ma da parecchi anni, e che si è conosciuto sempre per buon cattolico.

Al certo, il concedo anch'io, chi è in possesso di buona fama, deve lasciarvisi. Ma sempre? Ma anche quando egli vuole giuocarsi la reputazione? O si pretende che chi è conosciuto da lungo tempo per buon cattolico - abbia il privilegio di non essere molestato se venga meno ai doveri di cattolico - ovvero sia impossibile che dia occasione di essere molestato?

Vere inezie! Sarà egli il Rosmini più noto per buon cattolico, che nol fosse un Osio di Cordova, od un Nestorio quando fu innalzato su la cattedra del Grisostomo? E per venire a cose a noi più vicine, qual uomo meno potevasi dire conosciuto da jeri o jeri l'altro, che un Michelc De Molinos, il quale, al dire del Bernini ⁽⁴⁾, non solamente *per lo spazio di ventidue anni conversò in Roma co' grandi, ma fu ambita la sua conversazione dai grandi, riputato universalmente in fama d'uomo insigne nella eccellenza delle massime e nella spiritualità delle dottrine?* Non era egli quell'uomo, a cui ⁽²⁾ *come a maestro e direttore, uomini e donne, sacerdoti e laici, ed ecclesiastici ancora d'insigne concetto ricorrevano per consiglio e per ammaestramento, nè solo in Roma, dove avea stanza, ma al di fuori ancora, sicchè nell'atto della sua carcerazione furono trovate presso lui dodici mila lettere di chi il consultava?* E appunto per la goduta immensa riputazione il Molinos, assicurato, come dice il Bernini, *delle sue sperate assistenze nel suo improvviso arresto ingiuriò gli sbirri, e presunse cacciarli colla violenza di casa sua.* E sa Iddio quanto avrebbe continuato questo lupo a starsi sconosciuto nella stessa Roma, se gli orribili disordini scoperti prima nella diocesi di Napoli, poi in altre d'Italia, ed indi anche in Francia, non avessero fatto sì, che i vescovi, cercando e ricercando l'origine della pestilenziale contagione, dopo molte e molte indagini, non avessero finalmente scoperto che il male veniva di dove era incredibile a pensarlo, da un uomo venerato in Roma come santo. Inpariamo poi da Daniello Bartoli, il quale scrisse un opuscolo contro la *guida spirituale del Molinos*, che anche allora, avendo taluno voluto parlare o scrivere contra questo libro del Molinos, tra' quali il medesimo Bartoli, si ebbe questo quasi un *attentato stolto e sacrilego*, e che questa opposizione appunto partiva non già dalla plebe degli idioti illusi, o dagl'iniziati alle nefandità della setta, ma da chi pel grado e pel nome *poteva opporre valida la resistenza*, ed intimamente persuaso della sublimità e santità della dottrina del reo Molinos, riputava le fatte rimostranze come effetti d'invidia, d'ignoranza, di presunzione, e stimava essere tutte di quelle persecuzioni, per cui passano gli uomini grandi e di Dio. Eppure non andò molto che il vicario di Cristo dichiarò Michel De Molinos *perditionis filium*.

(1) Istoria di tutte le eresie tom. IV. Sec. XVII. cap. VIII.

(2) Bernini, 1. c.

L'eccezione dunque dell'essere stato il Rosmini avuto sempre per buon cattolico, non è sufficiente a dirimere la questione.

208. Altri vuole che non si zittisca contro il Rosmini nè si possa zittire, finchè non sia stato condannato dalla S. Sede: e doversi prima aspettare il giudizio di questa. La qual maniera di pensare ha fomento, per quanto parmi, dalle frequenti proteste del medesimo autore di rimettersi al giudizio della S. Sede, e quasi direi da un certo appellarsi che a lei fece, quando ebbe a difendersi dalle censure.

Pretensione assurda! principalmente quando si tratta di dottrine già dalla Chiesa condaunate. E quand'anche non si trattasse di dottrine espressamente e solennemente definite, diremo dunque che operarono da stolti o da ingiusti tutti quelli i quali combatterono o le bestemmie di Ario avanti il Concilio di Nicea, o quelle di Macedonio avanti il Costantinopolitano, o quelle di Nestorio e di Eutiche avanti l'Efesino e il Calcedonense? Avranno fatto male l'Eckio e il Roffense, e le Accademie di Parigi e di Lovanio che impugnarono Lutero avanti la Bolla di Leone il Decimo? come pure quelli che combatterono tutte le diverse genie dei perfidi Giansenisti avanti le Bolle pontificie?

Così appunto desiderano gli eretici stessi, e pretenderebbero che tutti guardassero alto silenzio. Solo per far tacere gli avversarj, appellò Lutero a Leone X; e così poi hanno praticato i Giansenisti, i quali, sebbene fermissimi a non mai sottomettersi e prontissimi ad eludere con un'infinità di cavilli ogni decisione della sede Apostolica; tuttavia in certi perigliosi frangenti appellavano al Papa per far tacere gli avversarj: e da questo silenzio troppo gran vantaggio sapeva ritrarre quella ciurmaglia: poco ci voleva per mezzo degl'ipocriti loro deputati e procuratori, che in ogni età, come consta dalle storie, hanno speso in Roma, trarre argomento dal silenzio per persuadere che non v'era omai bisogno d'altro; essere stato un falso all'arme, essere stati rumori già svaniti da sè: o intanto alla sorda, l'eresia si spargeva, e pigliava maggiormente piede, e gli stessi fedeli che prima con orrore rifuggivano da quelle bestemmie, non vedendole più rampognate, restavano incerti, se poi vi fosse quel gran male, o se non fosse il mal talento o l'ignoranza, l'unica causa dell'anteriore strepito. A tal uopo giunsero i Giansenisti fino a prevalersi della proibizione per altre ragioni uscita di stampare questioni *de*

Auxiliis: e tanto si dimenarono per Roma, che fecero proibire per tale ragione i primi scritti dei gesuiti di Lovanio contro l'esecrabile opera di Giansenio, come può vedersi nella Bolla di Urbano VIII, del 6 marzo 1641.

209. Ma quel pretino, come mi scrivete, replicava che niente contro il Rosmini ha decretato la S. Sede anche dopo le accuse fatte contro lui, quasi contro un eretico.

Se questo prete fosse vissuto mezzo secolo addietro, io scommetterei che avrebbe preso per regola di fede il sinodo di Scipione Ricci: perchè molti ne mormoravano, e vi scrivevano contro, e tuttavia, per lo spazio di otto anni fino al 1794. da Roma non usciva condanna.

Molto più il detto prete avrebbe avuto in conto di un simbolo, l'infame ed eretico libro di Quesnello sul Nuovo Testamento, che in queste presunzioni di gran lunga la vince su il sinodo pistojese e su le opere del Rosmini. Imperocchè di quali approvazioni non andò egli munito quel libro? Non vi si videro i nomi perfino di un Benigno Bossuet, e di un cardinal Bona, per nulla dire del cardinale di Noailles? Non iscriveva egli Quesnello stesso al sommo Pontefice, essere già quarant'anni che il suo libro, non ostante le persecuzioni dei Gesuiti, faceva gran frutti di pietà? Vedete questo brano della sua lettera al Papa: « *De hoc in N. T. opere, cui Deus ab annis plusquam quadraginta, ultra quam praesumere fas erat, benedixit, non adeo confidenter loqui auderem, nisi certissime mihi conscius essem, nihil studii ac laboris a me esse praetermissum, ut liber ad informandam pietatem praecipue scriptus* (che intenzione piena di zelo!) *a certa constatique norma fidei, quam Romana ac catholica profletur Ecclesia* (che attaccamento alla fede e alla S. Sede!) *nulla in re deflecteret. Regulam a S. Concilio Tridentino praescriptam* (che ossequio alle prescrizioni della Chiesa!) *accurate ac religiose secutus sum* (mentre gl'impugnatori del Rosmini ⁽¹⁾ mancarono alle prescrizioni della Chiesa stampando alla macchia). *Librum ipsum antequam prodiret in lucem, Episcoporum auctoritati et arbitrio plene subjecti: adeo ut penes ipsos fuerit aut delere penitus, aut emendare, quidquid explicatione vel correctione aliqua indigere identidem judicarent* ».

(1) Ris. al f. E. Conclus. pag. 305 al. 297 b. in not.

210. Lo stesso dite delle proteste. Già voi me lo scrivete, che certuni dopo le proteste che il Rosmini fa e dice ⁽¹⁾ d'aver fatto le tante volte nelle sue opere di sommissione alla Chiesa, credono un sacrilegio il chiamare in dubbio la sua buona fede. E delle sue proteste, il Rosmini stesso si è lamentato, non essersi fatto conto.

211. Ma che conto si dee fare di tali proteste, quando dagli scritti apparisce che l'autore conosce di calpestare le definizioni della Chiesa, e nel calpestarle unicamente è sollecito di non darlo troppo a conoscere?

L'attaccamento inviolabile al magistero di S. Chiesa, più col fatto si ha da mostrare, che con le proteste di parole che possono essere menzognere.

Anzi io vi dico il vero, che appunto quando trovo nei libri questo affettato ripetere di proteste, allora entro in qualche sospetto; come l'esperienza mi ha mostrato che quando il Rosmini comincia a fare lo spasinato, e a declamare *per la proprietà del parlare*, oppure che amplifica la difficoltà della cosa, la necessità di profonde osservazioni, l'arduità di penetrare là dove non giungono gli occhi i più perspicaci, le astruse indagini che sfuggono la vista comune, bisogna stare più attenti, perchè qualche cosa trista d'ordinario ci cova.

E certo egli è un fatto attestato nelle storie che, come non troviamo di simili proteste p. es. in un S. Tommaso, in S. Bonaventura, in Dionigi Petavio, e in tanti altri dottori più antichi o più recenti che scrissero cattolicissimamente, così le più frequenti e le più magnifiche rinvengono presso i ribelli più perfidi che abbia avuto S. Chiesa, quali sono i Giansenisti.

Vedete di grazia quella di Antonio Arnaldo, che scrive a Papa Urbano VIII. il dì 14. marzo del 1644: « *Cum solius veritatis amore et animarum juvandarum studio (ut Deum, qui veritas est, sancte possum attestari) librum de frequenti communione scripserim; ita nunc tam sincere quam libere coram Deo jurare possum, me librum illum S. Romanae Ecclesiae; summiq; Pontificis, quem ut supremum in terris Christi Vicarium cum universo christiano orbe veneror, cuique me meaque omnia libens submitto; Catholicorum omnium Episcoporum, quos ut Patres suscipio et colo; illustrissimi Archiepiscopi Parisiensis, cui obedientiam, quam vovi, in omnibus*

(1) Rispo. al t. E. n. 1. pag. 13 al. 3.

semper exhibebo; Facultatis Theologicae, matris meae, quae me semper observantissimum et amantissimum habebit, iudicio subiacere semperque subieisse. Et sicut me, Deo largiente, nulla unquam vel temporalium bonorum cupiditas vel malorum formido a veritate amplectenda tuendaque deterrebunt, ita nec pertinax et contentiosus privatae opinionis amor eo me adducet unquam, ut vel tantillum recedam ab obsequio atque observantia, quam debeo et propenso animo semper reddam Ecclesiae, cujus potestatem atque auctoritatem a Christo ipso manantem et ad nos usque continua saeculorum serie transmissam et ulterius ad mundi consummationem usque transmittendam in omnibus ipsius pastoribus et conciliis unam atque inviolabilem amplector et veneror ».

Voi siate qui giudice, se o nella sostanza o nella forma sembri potersi bramare più ampia protesta. E vedete Arnaldo come giuri avanti Dio fedeltà, ossequio, obbedienza, sommissione e alla Chiesa e al papa, e ai vescovi, e al suo arcivescovo, e alla Accademia Sorbonica. Eppure? Eccovi Arnaldo discudere protervamente Giansenio, negare sommissione alle Bolle pontificie, negare obbedienza ai vescovi, pertinace contro i decreti della Sorbona sino a farsene vergognosamente scacciare privato del titolo di dottore, e scrivere in difesa delle sue dottrine condannate da Alessandro VIII. e in una parola farsi capo dei faziosi e ribelli alla Chiesa.

212. Anche l'altro capo-squadra de' giansenisti già memorato, Pascasio Quesnello così chiudeva la sua lettera a Clemente XI: « *Ultimam vero possem Sanctitati vestrae plenam et apertam fidei doctrinaeque meae rationem coram reddere* (ma lasciar le cresie no!) *Non me sane locorum distantia, non itinerum difficultas, non pericula, non insidiarum metus deterrerent* (pare di vedere la carità instancabile di S. Paolo): *sed homini aetate jam affecta et propemodum octuagenario temerarium esset tantum et tam arduum iter suscipere, in quo procul dubio ante desceerem, quam Urbis Sanctae* (che divozione!) *conspetu perfrui liceret, et sacris Apostolorum liminibus allabi. Horum igitur veneranda vestigia, simulque Beatitudinis vestrae, Sanctissime Pater, toto mentis et cordis affectu* (che effusione di cuore!) *humillime exosculor; et quod possum religiose et cum omni observantia contestor* (ecco le proteste!) *me et fuisse semper et ad ultimum usque vitae spiritum semper futurum*

(vero il passato come il futuro), *Ecclesiae, fidei, catholicae unitati, Sedis Apostolicae auctoritati ac primatui* (inteso a suo modo) *addictissimum, et sanctitatis vestrae cultorem observantissimum* (purchè non sia condannato). *Cujus apostolicam benedictionem* (mentre non si curò delle scomuniche) *suppliciter postulo cum ea reverentia ac sincera veneratione, quae fidelem Ecclesiae alumnum, Christianique sacerdotii participem decet.*

*Humillimus, obedientissimus filius ac
famulus, Paschasius Quesnellus.*

Paris, dioecesis presbyter indignus ».

Che ritratto di obbedienza, umiltà, sommissione, devozione, fede, amore generoso all'unità della Chiesa! Eppure non fu costui uno dei più pertinaci, empj, felloni e spergiuri che ci presenti la storia della Chiesa? Non furono condannate le sue dottrine come empie, sediziose, contumeliose a ogni potestà sacra e profana, eretiche, conducenti allo scisma?

213. Ma torna il conto a cotesti ipocriti il così adoperare. E pensate voi, se scrivendo vogliono risparmiare la fatica di alcune linee di più (giacchè il fare delle proteste non vale di più), mentre tanto vantaggio ne possono trarre!

Il far belle e frequenti e appassionate proteste troppo torna il conto, e rispetto a quelli che si vogliono sedurre, e rispetto a quelli da cui v'è da temere.

Rispetto ai primi si apre via più facile all'inganno. Incontrandosi il lettore di tanto in tanto in queste proteste, è più lontano dal sospettare di male, e così il veleno si beve meglio. Siccome si è lungi dal supporre perfido lo scrittore, anzi si reputa uno sviscerato cattolico, gl'idioti credono tutto: i semidotti passano sopra, e più presto che vi sia errore si persuadono essere essi che non capiscono: tutti in generale propendono a interpretar in buon senso.

Rispetto poi ai secondi, si sa che alla peggio un qualche riguardo, sia vivo l'autore o sia morto, si ha sempre per chi fece tali proteste: ancorchè si condanni il libro o la dottrina, per tali proteste avviene che si risparmi l'autore: talora a riguardo delle proteste a sollievo dello scrittore si aggiunge al decreto della proibizione un *donec corrigatur*, comunque sia evidente che a purificare certi libri non si

ricerca meno che il fuoco. Avanti poi che si venga alla condanna si è più lenti a credere il male, si è più facili alla commiserazione; si trovan più facilmente degli avvocati, si ha un'arma per difendersi in faccia agl'imperiti, si prolunga il negoziò, e andate via dicendo.

214. Altri, come voi scrivete, ed io già il sapeva, perchè sono cose che si sono anco stampate in gazzette, foglietti, liberecoli..., cacciano sempre avanti l'alta stima che gode l'autore, il grido estesissimo di talenti, di dottrine, il grado suo, l'integrità della vita, l'essere egli un campione che anzi ha combattuto per la Chiesa, e che fino *ab alto* ha avuto degl'impulsi a scrivere, eicchè il Rosmini stesso accenna ⁽¹⁾ in un suo opuscolo.

Tutte vane parole, quando si voglia con esse decidere che errori nelle opere di uno scrittore nè vi sono nè vi possono essere.

215. E forsechè l'essere riputatissimo fra i cattolici rende l'uomo infallibile, e incapace anche di perfidia? Che cosa sono i sarmenti, se non tralci nati dalla vite e prima alla vite attaccati? Non disse già S. Giovanni, che *prodierunt ex nobis*?

216. Si mette avanti la riputazione di talenti e dottrina. Ma chi godeva più fama, chi attraeva a sè gli occhi e il cuore de' buoni cattolici in cert'epoca più di un La-Mennais?

Sia l'autore in grado cospicuo e venerando. Ma tra'primi ferventissimi fedeli la moltitudine sotto gli occhi degli Apostoli stessi scelse *septem viros, boni testimonii plenos spiritu sancto et sapientia*. Eppure (secondo l'opinione di molti) non ne sortirono da alcun di loro le più pestilenziali eresie?

Ecco altrove memorati dei vescovi, eletti non da un cieco, ma dagli stessi Apostoli. Eppure S. Paolo nell'amarezza del suo cuore ebbe a dire loro ⁽²⁾: « *Ego scio, quoniam post discessionem meam... ex vobis ipsis exsurgent viri loquentes perversa, ut abducant discipulos post se* ». Cose tutte che insieme coll'esempio del traditore Giuda Iscariotte Dio ha voluto lasciarci scritte nei libri santi anche a consolazione di quelli, che nonostante ogni loro cura e circospezione nella scelta di persone, in cui collocassero la loro fiducia, trovansi tuttavia ingannati, sia che fino da principio una fina ipoerisia non lasciasse loro vedere la nequizia, sia che la incostanza umana abbia fatto nequitoso chi prima tale non era.

(1) Sulla definizione della legge morale. Della filos. mor. vol. IV. pag. 397 c.

(2) Act. XX. 29-30.

217. Che vale poi l'essere campione della fede? Dà ciò forse il privilegio o di non errare o di disseminare impunemente gli errori?

E dell'accoppiarsi talora questo apparire campione della Chiesa con una faccia, e traditore della medesima con l'altra, forse mancano esempi o antichi o recenti? Non ne somministra anzi molti la storia giansenistica? Chi, a mo' d'esempio, ha reso alla Chiesa servizio così segnalato come i giansenisti di Porto-reale con quell'opera a difesa del dogma della Transustanziazione, opera al cui confronto (*absit invidia*) i meriti del ch. Rosmini per quel suo volume di opuscoli contro Ugo Foscolo, Melchiorre Gioja e Romagnosi sono ben poca cosa? Eppure gli autori di quell'opera insigne erano protervi ribelli. Arnaldo, che v'ebbe parte, era marcio giansenista, ne furono proscritte le opere, ed escerate le dottrine, e il nome suo e de' suoi passerà all'ultima posterità con nota d'indelebile infamia.

218. Meno poi di ogni altra cosa qui entra il discorso di integrità di vita e di santità. Egregie sono le cose scritte a questo proposito da Alfonso da Castro altrove allegato⁽¹⁾. *Non parva* (dice egli) *res est, haereticos a viris catholicis discernere tum propter rei utilitatem, tum propter ejusdem difficultatem*. Quindi dette più cose rispetto all'utilità, e tra le altre che « *ideo Christus sollicitam nostri curam gerens, ac praevidens plures haereticos sub nomine Christiano venturos, admonet dicens: Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces...* »; passa così a parlare della difficoltà di conoscerli: « *Difficultas autem inde cognoscitur, quod haeretici non eundem modum servant, sed suus cuique mos; et mille eorum species, et rerum discolor unus* ». Noverate quindi altre arti, aggiunge: « *Quidam ut facilius suum aliis persuadeant errorem, curant sanctiores apparere, et multa mirabilia operari, ut quanto meliores existimantur, tanto facilius illis credatur* ».

Eppure questo dottore scriveva avanti il nascere della setta giansenistica. Che avrebbe detto, se fosse vissuto dopo, mentre è noto come cotesti ipocriti tutte le hanno studiate, e non solo hanno affettato e la santità e lo zelo, ed hanno avuto i loro ritiri e monasteri per l'uno e l'altro sesso, ed hanno inventato miracoli e visioni e doni straordinarij, ma hanno tentato per sino di ottenersi la ca-

(1) Adv. Haerese. lib. I. cap. XIV. pag. 115.

nonizzazione di chi loro aggiugnasse credito, e non ci volle meno che la provvidenza di quel Dio che ha promesso d'essere con la sua Chiesa *usque ad consummationem saeculi*, perchè questo diabolico disegno non sortisse l'effetto.

219. Niun luogo dunque nella presente questione di fatto resta a considerare le apparenze (giacchè dell'interno Dio è giudice) di pietà, di santità, di zelo, di carità, di grado venerando, e simili. Tutte queste cose non escludono da uno scrittore la possibilità, o di abbagli o anche di perfidia. E quando ciò per mala avventura accada, tali apparenze non obbligano gli altri nè a seguire l'errore, nè a dire cattolico quello che è eretico. Tutto abbracciò Tertulliano in poche parole: *Quid ergo si episcopus, si diaconus, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit? Ideo haereses veritatem videbuntur obtinere? Ex personis probamus fidem, an ex fide personas?* Eh che il darsi l'aria di filosofo e di sapiente, è merce spregevole tra cristiani, se si dissocia dalla retta fede: è Tertulliano che così con poche parole chiude il breve discorso: *Nemo sapiens nisi fidelis.*

L'essere poi stato l'uomo cumolato di beneficj e di grazie dalla sede apostolica, l'averne avuto ancora degli eccitamenti a scrivere, forse prova che egli abbia corrisposto alle intenzioni di chi il beneficò e l'onorò della sua fiducia? Qualche cosa di più poteva vantare quel triste tra discepoli, che da Cristo era stato eletto ad esser luce del mondo! Guardata la cosa per ogni lato, di cotal premessa questa è l'unica legittima conseguenza, che chi abbia tradito la fiducia in lui riposta, sarà doppiamente reo: *Cum enim augentur dona, al dir di Gregorio il Magno, rationes etiam crescunt donorum, sicchè nos qui plus caeteris in hoc mundo accepisse aliquid cernimur, ab auctore mundi gravius inde judicemur.*

Resta una ragione che pare più forte; ma di questa nella lettera seguente. Addio.



LETTERA XV.

CONTINUAZIONE DEL PRECEDENTE ARGOMENTO.

SOMMARIO

Elogi. — Plausi popolari (220). — Giudizj sopra le cose filosofiche (221-223). — Epoche da distinguersi (224). — Condizioni al valore degli encomj (225-226). — Lettori delle opere del Rosmini (227-229). — S. Alfonso Liguori e il Rosmini (230). — Onde la mancanza di reclami (231). — Le cinque proposizioni di Giansenio canonizzate (232). — Altra causa del non reclamarsi (233). — Approvazioni della Guida spirituale del Molinos-Bartoli e Segneri repressi (234). — Monsignor Floriot e il card. Bona. — Conclusione (235-237).

220. Soprattutto, come voi mi dite, certi signori pretendono di chiudere la bocca sopra le cose del Rosmini col trarre in mezzo gli elogi dell'autore riscossi, i quali, a dir vero, non sono pochi di numero, e gravissimi debbono averli pel peso.

Circa questo modo di argomentare, che i dialettici chiamano *ad verecundiam*, e insegnano non doversi usare da un filosofo, perchè in ultima analisi non è atto a definire la questione, più cose vi sono, cui que' signori trascurano di avvertire. Converrete già in primo luogo, che dal numero degli encomiatori qui debbonsi recidere i rivoluzionarj de' nostri giorni. Degli applausi di costoro ogni galantuomo si ha a vergognare, perchè i loro affetti non possono essere rivolti a qualche cosa di buono. Ed io mi sono sempre meravigliato, come un Rosmini ed un Ventura (di Gioberti non parlo, che abbastanza già aveva calata la maschera), sacerdoti e religiosi, anzi amendue o in presente o in passato, prepositi generali di ordine religioso al vedersi idoleggiati da una fazione d'uomini senza costumi e senza fede, i quali spiravano odio contro i sacerdoti e contro i religiosi, anzi contro la Chiesa stessa, non innorridissero di sè, ricordevoli del detto di Paolo: *Si mundo placerem, Christi servus non essem*.

Tagliati dunque fuori cotesti applausi atti a conciliare vergogna e non già stima, e parlando di veri elogi, mi pare in prima che convenga distinguere quello che è elogio della persona e delle sue qua-

lità, e quello che precisamente spetta a' suoi scritti. Le storie ci ammaestrano che il confondere queste due cose e in sè e nelle conseguenze è pernicioso assai.

Pertanto che il Rosmini sia uomo dotato di ingegno non volgare, che sia versato nelle scienze ed erudito in proporzione dell'età sua e del comodo che le altre sue occupazioni gli lasciano di dedicarsi agli studj, di questo nessuno muove lite. E quegli stessi i quali nelle opere sue più celebri, quali solo le filosofiche, hanno notato degli scappucci veramente gravi, non gli negano d'altronde queste lodi, come a dire un Gioberti, un Pezza-Rossa, un Carlo Sola.

221. Dissi che anche rispetto alle opere filosofiche sono stati notati nel Rosmini gravi scappucci.

E in vero, Alfonso Testa ⁽¹⁾, dopo che dell'Idcologia del Rosmini vi ha fatto questo ritratto, che ⁽²⁾ *mette a fondamento di sue conclusioni di cotali non provate asserzioni*, e ⁽³⁾ *quando entra nel forte della spiegazione, ti para avanti un guazzabuglio*, e finisce che *il bagliore del suo Dio lume ti accieca* ⁽⁴⁾, e non vedi più niente: dietro, dissì, un tale ritratto, eccolo con l'accusa di idealismo ⁽⁵⁾: « In quale abisso di stravagante idealismo non ci condurrebbe questa sentenza! Qui sarebbe, se non peggio, l'idealismo transcendente ». E di nuovo ⁽⁶⁾: « Questo è il sistema del nostro autore: sistema di ultra-idealismo non confessato, anzi temuto essere il contrario, ma che legittimamente dalle premesse derivasi. Dico d'ultra-idealismo, perchè, come provcrò in breve, non ci può nemmeno condurre a pensare il principio della sostanza ».

Altrove poi mette il Rosmini in sospetto di panteismo, e ⁽⁷⁾ assolutamente pronuncia che « per evitare il panteismo, vi bisognavano ulteriori dichiarazioni ».

222. Il prof. Carlo Sola poi ⁽⁸⁾ si assume a provare niente meno che ⁽⁹⁾ « la teoria del Rosmini pende, o ha la vista di pendere al panteismo »: e altrove ⁽¹⁰⁾ che la *confutazione di Berkley fatta dal Rosmini è una confutazione imperfetta*: accuse che, come vedete, concordano con quelle del Testa. Ed è ben vero, soggiunge ⁽¹¹⁾ il Sola, che: « Tanto meno vogliamo imputare o il panteismo o l'idea-

(1) Il N. saggio ec. esaminato. Piacenza 1837. (2) Op. cit. pag. 45. (3) Ivi pag. 79.

(4) Ivi pag. 82. (5) Ivi pag. 42. (6) Ivi pag. 43. (7) Ivi pag. 86 in nota.

(8) Introd. alla Filos. razion. ossia studj su la storia dell'Idcologia. Biella 1842.

(9) Op. cit. pag. 29. (10) Ivi pag. 130. (11) Ivi.

lismo al nostro insigne filosofo »: ma dice ancora di, « provocare gli amatori del vero, a dare in questo proposito quegli schiarimenti, che rettificando.... le dottrine dell'italiano filosofo, SOLI possono EFFICACEMENTE impedire che altri abusandone abbia a riuscire in così *facili* e tanto perniciosi errori ».

I quali schiarimenti se sieno stati dati, io nol saprei: ma so bene che nè al Testa nè al Sola, Rosmini ha risposto: la causa forse sarà che le sue occupazioni non ne hanno a lui lasciato il tempo.

Intanto di nuovo il Sola notava ⁽¹⁾, che certa rosminiana definizione può far sembrare che nella citata sua opera (l'Ideologia) si racchiudano i germi di due opposti sistemi.

225. E il vedersi nell'Ideologia rosminiana i due sistemi opposti col Testa e col Sola, fu pensiero anche di Vincenzo Gioberti, che in queste poche parole l'esprime ⁽²⁾: « Io ho accusato il Rosmini di » contraddire alle proprie dottrine, professando due opinioni diametralmente opposte, l'una delle quali conduce irrevocabilmente allo » scetticismo e al nullismo, e l'altra al panteismo ».

Nè occorre recar a questo proposito molte testimonianze del Gioberti, il quale, a dirlo in breve ⁽³⁾, ci descrive il Rosmini come un raffazzonatore delle vecchie ciarpe galliche, e l'accusa d'aver trapiantato in Italia quelle dottrine di Vittorio Cousin, che il clero di Francia crede esser piene zeppe di panteismo, di socinianismo, di deismo, e di razionalismo teologico.

Il Rosmini poi anch'esso alla sua volta (se pure, come allora era voce comune, è suo quel libro che porta a titolo: *Vincenzo Gioberti e il Panteismo*, stampato nel 1847) ha accusato di panteismo il Gioberti. Il qual curioso fenomeno non per altra via, quanto a me ne pare, si potrebbe spiegare, che adottando il parere espresso in un articolo dell'*Amico Cattolico di Milano* ⁽⁴⁾, ove si afferma che *se il grande filosofo Vincenzo Gioberti in molti punti dissente dal Rosmini, nel fondo però gli è consenziente*. Al certo, se l'autore dell'articolo ci dice il vero, ciò spiegherebbe come i due pretesi filosofi nella scambievole accusa di panteismo non si calunniano già vicendevolmente, ma hanno ragione tutti e due.

(1) Ivi pag. 127. (2) Errori filos. del Rosmini. Lettera seconda, pag. 26. Brusselle 1811.

(3) Op. cit. lett. VII, pagg. 233 segg. (4) Anno II, vol. II, pag. 378 in nota.

224. Ma a tornar su la via, non pure è conveniente negli elogi del Rosmini distinguere ciò che ai talenti della persona, e ciò che agli scritti si riferisce, ma devesi distinguere ancora epoca da epoca. Al certo v'è stato tempo in cui il Rosmini era in ottima riputazione scientifica, e godeva la gloria più bella cui possa aspirare un letterato cattolico, di adoprare cioè i suoi non mediocri talenti, la scienza acquistata, le fatiche in pro della religione e contro i nemici di essa. La sua Ideologia diretta, com'egli esprimevasi, a stabilire un sistema filosofico, il quale conducesse alla religione cattolica e distruggesse i falsi sistemi a danno della medesima promossi: i suoi opuscoli, argomenti di zelo e coraggio nell'affrontare Gioja, Foscolo, Romagnosi.... avevagli procurato questa riputazione, e avevano fatto sì, che il suo nome risuonasse caro a quei cattolici tutti, i quali null'altro più sapevano delle cose sue, e si studiassero a vicenda di esaltarlo.

Ora che in tali circostanze, allorchè *ne rumor quidem* (a dirlo con le parole di S. Celestino I) *malae famae cum asperserat*, abbia riscosso degli elogi, non solo non è meraviglia, ma a meravigliarne sarebbe se fosse avvenuto diversamente. Giacchè cotali elogi ben si potevano compartire secondo ogni buona regola di prudenza, e d'altronde chiunque ami sinceramente la religione, ama coloro che la promuovono, e più quelli ama che per lei più prodigano di fatiche e di sudori. Tal amore poi da lui trae come le lodi, così le dimostrazioni di benevolenza e di stima, nè in questa parte credo che il Rosmini possa querelarsi, quasi i buoni cattolici di tali dimostrazioni sieno stati inverso lui avari.

Contuttociò chi saravvi il quale osi pretendere che la riputazione d'uomo straordinario allora procacciata all'autore, abbia da chiudere per sempre la bocca a tutti, sicchè sia sacrilegio il pure mostrare sospetto che nelle opere scritte o conosciute dappoi egli abbia traviato?

Voi avete potuto osservare che se parliamo di scritti alquanto noti dell'autore, il veleno si scuopre principalmente in opere date alla luce in tempo posteriore. Ora venga uno di cotesti aristarchi, di cui parlate, raccolga pure tutti gli elogi fatti al Rosmini, anzi li moltiplichi a più ridoppi: e poi si metta ad argomentare così: il Rosmini riscosse già lodi ed applausi amplissimi di grande e sincera dottrina.

Dunque anche nelle opere pubblicate posteriormente, non può avere cosa degna di censura. Mandate voi per buono questo ragionare? Affè che la conseguenza non discenderà, ancorchè tutti i filosofi rosminiani con la lunga coda dei suoi panegiristi si uniscano a trarla con le corde. No, le lodi preterite, sieno grandi quanto si vogliono, vengano da chicchessia, non hanno che fare cogli spropositi detti in appresso, eccettochè a conciliarne maggior vergogna e disdoro all'autore.

225. Ma siamo anche più liberali: supponiamo che gli elogi al Rosmini non abbiano cessato, anche venuta fuori qualche opera in cui già più era disseminata la peste, p. es. i primi volumi della filosofia della morale. Che prova ciò? Oh state a vedere che non si può più fare senza imprudenza un elogio ad una persona, la quale goda comunemente gran riputazione, senza che prima se ne vadano a leggere e ad esaminare tutte le pagine date in luce, anche quelle per avventura che uscirono dai torchi jeri o jer l'altrol Vorrei sapere se osservi egli questa condizione quell'aristarco, il quale profuma di tanto incenso il Rosmini, mentre se n'abbia mai aperto un libro nol so, ma è certo che le opere non le ha!

226. Questa condizione non può essere di più ridicola, se si rifletta a ciò che dice il Rosmini stesso. Ponete mente.

Egli è indubitato che il Rosmini più volte in quella lunga sua risposta al finto Eusebio si è querelato del non consultarsi abbastanza le sue opere, e sostiene che non dovevasi far giudizio delle cose scritte nel Trattato della Coscienza senza il presidio di ciò che è disputato nei trattati prevj: e questa faccenda si va ripetendo da' suoi avvocati, tanto quelli che hanno stampato, quanto quelli che non hanno stampato.

Ebbene, si vada dunque a leggere e studiare i quattro libri dell'Antropologia che formano un buon volume di 550 pagine. Fatto questo, però non conviene fermarsi: v'ha in antecesso un altro volume di quattrocento ottanta pagine, dove l'autore pone i principj della Scienza morale, e svolge cinquanta sistemi morali precedenti a lui, per fabbricare, come disse il professore Pezza Rossa ⁽¹⁾, su le ruine di tutti il suo cinquantesimo primo. Quando poi vi siate presa la fatica di scorrere anche questo grosso tomo, non crediate già di

(1) Bibl. Ital. n. 298. Dec. 1839. pag. 293.

essere al termine. Ecco il Rosmini dire al P. Dmowski ⁽¹⁾, che prima di criticare la definizione da lui data della legge morale, bisogna prendere cognizione del suo sistema ideologico, e studiare sul suo ente universale: sicchè oltre i tre volumi o sette puntate dell'Ideologia bisognerà avere la pazienza di leggere e meditare ancora le settecento pagine scritte in risposta al C. Maniani della Rovere. E nemmeno ciò forse basta perchè il Rosmini saprà aggiungere ⁽²⁾ di essere *un autore che tratta questioni difficili, e che ha esposto i suoi sentimenti in più di venti volumi*. E quando voi vi sentiste cuore di licenziarvi dal mondo per chiudervi in un gabinetto a leggere e meditare i *venti e più volumi* delle opere del Rosmini, ricordatevi ancora di un'altra condizione apposta da uno scrittore, encomiato dal Rosmini in un'aggiunta alla sua risposta al f. Eusebio ⁽³⁾, il quale in un articolo inserito nel XI volume del *Propagatore religioso* di Torino, avverte ⁽⁴⁾ che non basta leggere il Rosmini una volta, ma *bisogna leggerne e rileggerne le opere da capo a fondo, e fermarvisi sopra con seria meditazione*. Esorbitanze invero enormissime ed ingiustissime, escogitate unicamente a trovar sempre nuove eccezioni a chi zittisca contro. E dissi anche *ingiustissime*, perchè siccome un errore eretico in realtà si può dire chiarissimamente con poche parole, così è una stoltezza, è una pretesione iniqua che non si possa excusare un errore, il quale occuperà appena due o tre linee senza leggere e meditare un diecimila pagine del medesimo scrittore.

Ma intanto se il Rosmini col suo avvocato giornalista esigono ciò per censurare l'autore, a *fortiori*, ciò dovrà essere necessario per farne un cuconio. È evidente: perchè *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. Chi vuol pronunciare immuni da errore le opere, bisogna che le abbia lette tutte quante e interamente: laddove a pronunciare che vi è qualche sproposito, basta aver letto una pagina, nella quale chiaramente sia espresso, per esempio ⁽⁵⁾: «che la grazia è una potenza irresistibile, con la quale Dio brucia e distrugge nell'uomo tutti i godimenti dei beni creati e naturali». Quindi è che con qualche verità si potrà dire che l'elogio non ca-

(1) Su la definizione della legge morale. *Filos. Mor.* vol. IV. pag. 402 d.

(2) *Risp.* al f. E. n. 1. pag. 15 al. 7 nota.

(3) *Risp.* al f. E. pag. 312 nel IV. vol. della *Filos. della morale*.

(4) Pag. 378, o pag. 26 negli esemplari stamp. separatamente.

(5) *Catech.* XXXIX. vol. di *Catech.* pag. 451 d.

nonizza gli scritti di un uomo, se tutti non furono esaminati; il che per la loro esorbitanza cotesti uomini estendono a chi voglia farne alcuna censura.

Ora ci si venga a dire, se chi parlò in bene del Rosmini aveva fatto tutto quello che il Rosmini stesso e i rosminiani vogliono essere necessario per venire a capo di sapere che cosa si pensi finalmente il Rosmini, e quali sieno i genuini suoi insegnamenti! Scommetterei cento contro uno, se in tutto il numero dei lettori delle sue opere, associati o non associati alla gran collezione di Milano, e compresi anche i suoi avvocati, sianvi due ogni mille, che tutte per intero le abbiano lette.

227. Nè già discorro all'azzardo, ma ne ho la mia ragione. Perocchè o parliamo di persone assai colte nelle scienze, ossivvero della turba dei semidotti.

Di questi ultimi al certo non è temerità nessuna il dire che niuno è andato molto avanti nella lettura. Chè le difficoltà delle materie, nelle quali cotesta turba non entra dentro e nemmeno ne è capace, la loro aridità, fanno sì che non trovandovisi nè diletto nè costruito, caschi loro dalle mani il libro e resti alla discrezione della polvere e dei tarli. E in questo ho dalla mia il Rosmini. Egli attesta di sè stesso ⁽¹⁾, « di essersi attenuto nelle cose sue quasi sempre all'ufficio » *umile (!)* ed oscuro di trovare e stabilire scientificamente le dottrine, cioè che spetta solo al ristretto numero di quelli che vivono di pensieri e di studj, e che agitano fra di loro le questioni, quando sono ancora oscure, ancora vestite di ruvida scorza, di vocaboli tecnici, de' quali si cuoprano mentre stanno nell'officina della scienza ». Ora sentite, o dolceissimo, che cosa pronunci il Rosmini delle scienze, finchè stanno involte in quelle scorze: « Il popolo nulla ne vede, e quel poco che vede, siccome strano ed inaccostumato il dileggia ⁽²⁾ ».

Or pensate voi chi abbia da leggere venti e più volumi, quando, a detto dell'autore, non ne capisca nulla, e se un poco ne intenda, non ei vegga che stranezze di un cervello malato.

228. Rispetto poi alle persone colte, la cosa non è meno chiara: 1.º perchè non sono poche le cose di quei molti volumi, le quali non presentano verun interesse; e le persone colte sanno trovare altri

(1) Filos. della Politica. Società e suo fine. Proemie pag. 85 c.

(2) Ivi pag. 85 b.

libri, dove possano presumere che il tempo non sia buttato. 2.^o Perché nelle stesse opere scientifiche, quando l'argomento potrebbe promettere qualche cosa, non vi trovate alla fine dei conti che le cose triviali e comuni, e queste messe in iscena, o sotto le stesse, o sotto altre vesticeiuole, e ripetute le milanta volte, con l'aggiunta talora di alcune baje vestite alla filosofia, o di qualche'altra cosetta, di cui chi ha letto qualche scrittore francese o tedesco conosce presto l'origine. Ma 3.^o, per venire a capo di questo poco, tanti sono i giri e raggiri, per cui ti mena lo scrittore (e la causa delle giravolte ci vuol poco a indovinarla dopo quella che nelle altre lettere vi ho esposto), tanto ti stanea, tante volte ti delude facendoti restar con un pugno di mosche, dove ti lusingavi di trovare qualche cosa, tante volte dopo molta fatica ti rinviene all'esito della esopiana *Mons parturiebat*, con quel che siegue, che fatte alcune sperienze il lettore non se la sente di farne molte. E proprio per durarla non ci vuole meno che uno scopo particolare prefissosi (come di chi si è ostinato assolutamente di voler vedere che cosa vi sia o non sia entro quell'ammasso di parole), e una pazienza eroica, e a tutta prova. Ora la pazienza eroica, dolcissimo mio, è di pochissimi: io poi dirò che non è di nessuno che non abbia specialissimo interesse a subir quel martirio: e tale interesse qui non appare. Dunque non è irragionevole il credere che nemmeno tra le persone colte vi sia stato chi abbia percorso per intero que' volumi.

229. Ma oltre questa voglio darvene un'altra ragione non meno convincente. Avete veduto voi nelle precedenti mie lettere che cosa si rilevi da una lettura paziente di coteste opere? E quello non è tuttavia che piccola parte del male. Dunque (vedete che conseguenza ne traggo!) persone colte non hanno letto pazientemente queste opere. E per me la conseguenza è chiara assai, perocchè sarebbe impossibile che quello scandalo enorme sì alla lunga si passasse con tal quiete e silenzio, se chi ha gli occhi veggenti avesse osservato con qualche attenzione per entro quel tenebroso caos.

Sicchè, a conchiudere una volta, io concedo di buon grado che tra chi ha tribuito non volgari elogi al Rosmini per la sua dottrina v'ha delle autorità rispettabilissime. Ma nego che tali testimonianze traggano da ispezione fatta su le sue opere, o che altro fondamento abbiano in fuori della fama allora gloriosa dell'autore. Sanno bene

i consultori delle Romane Congregazioni per quante trafile deve passare un libro avanti che venga pronunziato quel *nihil est censura dignum*.

230. Al qual proposito non voglio tacervi anche questa nuova ridicolezza, che il Rosmini, nonostante il decreto dato nella riferita formola e dietro i debiti esami sulle dottrine di S. Alfonso Liguori, si è caparbiamente ostinato a *censurare* la dottrina di S. Alfonso per *erronea*. Così aveva fatto nella prima edizione del suo Trattato della Coscienza ⁽¹⁾, così ostinatamente ha lasciato senza correzione alcuna nell'edizione seconda ⁽²⁾.

E poi egli, rispetto a sè per qualche parola lusinghiera di lode appoggiata unicamente alla voce comune, mette co' suoi tutto il mondo a rumore, se alcuno voglia zittire contro di lui!

231. Se non che non voglio che il discorso mio sia tutto fondato su l'ipotesi dell'essere sconosciute le opere, allorchè si lodava l'autore. Fingiamo che fosse uscito allora uno o due ancora de' volumi della Filosofia della Morale; giacchè questa è l'opera che ha dato principio, per quanto so, ai lamenti contro il Rosmini, non perchè mancasse il veleno e questo abbondante in altri opuscoli anteriori, ma perchè non si curavano.

Ma l'esperienza antica e moderna non ci insegna forse che in un'opera sono talora sparsi dei pessimi germi, i quali tuttavia non sono subito avvertiti?

232. Anzi non pure quando trattasi di germi occulti, ma trattandosi eziandio di un male grave e manifestissimo, c'insegna l'esperienza che agli occhi d'uomini grandi per certa fatalità si caccia talora avanti una benda, che loro non lascia vedere nulla. Ne volete una prova luminosissima? Sentite. E avanti tutto credete voi che possano aversi per personaggi dotti, prudenti, illuminati quegli uomini che un prudentissimo e oculatissimo Pontefice adopera a consultori per deliberare sopra gravissimi punti di dottrina cattolica, circa i quali si vuol dare un giudizio dommatico definitivo? Ebbene. Fate ora di leggere la storia della vita di Alessandro VII, scritta dal sommo uomo il cardinal Pallavicino, e in particolare quella parte che narra la condanna delle cinque proposizioni estratte dal libro

(1) Lib. III. Sez. II. cap. III. art. VI. pag. 312 a, art. VII. pag. 315 b.

(2) Tratt. della Cosc. E. S. n. 363-367.

dell'ipocrita d'Ipri. Voi sapete già che quelle proposizioni tutte e cinque furono condannate come *eretiche*, e due fra esse inoltre come *empie e blasfeme*, e l'ultima anche come *contumeliosa e ingiuriosa alla divina pietà*. Ora stupite di un fatto che sembra incredibile, e pure è certissimo: dal Pallavicino imparerete che non uno o due, ma fino a cinque tra i consultori, *et quidem* dopo avervi studiato sopra con quella ponderazione e maturità che si conviene alla circostanza di dare un voto segreto al Papa ad oggetto di una definizione di fede, pronunciarono che quelle proposizioni contenevano la dottrina sana e cattolica insegnata da' SS. Tommaso e Agostino. Eppure erano uomini dotti, erano cattoliceissimi di animo e di fede, non parlavano su due piedi all'improvviso, ma dopo lungo studio ed esame. Che meraviglia dunque, se nella sfuggevole lezione di un libro sfuggono alla vista dei germi cattivi, principalmente di un autore che pone ogni studio a cuoprirli e infrascarli?

233. Aggiungete ancora esservi talora uomini grandi sì, ma non grandi poi in ogni facoltà, attaccatissimi sì alla fede, che per essa li vedreste porger prontamente il collo alla scure, e dare il corpo loro alle fiamme, ma non sì ricchi poi di ciò, che diremmo intelligenza della fede e notizie minute di essa; e sia che capitassero male a testo e a scuola, sia che studiassero in fretta, sia che certe questioni pur troppo si passano *leviter et obiter*, sia che, datisi poi interamente ad altri studi ed occupazioni, non ritengano più troppo distinte le tracce delle materie una volta vedute, sia altra causa e circostanza, sonovi non raramente di persone, le quali non hanno gli occhi apparecchiati a intravedere dentro certe matasse imbrogliate, e che talora colti all'improvviso vi daranno per eresia una sentenza approvativissima dai dottori cattolici, ma che essi non ricordano o non videro mai, e viceversa vi daranno per cattolico e sano quello che non lo è. E anche a questi, che sfuggano in leggendo certi veleni occulti, che è a stupirne?

Qualora poi si comincino ad avvertire, per lo più avviene, che il lettore tanto più si studia di prendere ogni cosa in buona parte, quanto è più grande la fama dell'ortodossia e dottrina dell'autore, sicchè si elegge di credere piuttosto al comun giudizio anche contro ciò che si giudica, ossivvero si finisce col rimanersi incerto. Quando anche poi si concepisca qualche sospetto, non è egli vero che si

cerca d'attribuirlo o a inesattezza o a trascorso di penna, o ad altra innocente cagione? e comunque sia, non si è forse restii comunemente a far piato della cosa, sia perchè in cosa non affatto certa non consente il dovere, sia perchè non si tiene per ispediente andar contro il comun giudizio senza avere alle mani evidenti prove da convincere, sia ancora perchè molti non amano di farsi dei nemici, e pensano che non mancheranno altri i quali ciò facciano, o almeno vogliono temporeggiare per non essere i primi ad alzar la voce?

Ma fate che esca altra opera del medesimo scrittore, nella quale meglio si sviluppino i germi prima occultamente sparsi, e più francamente si espongano i proprj sentimenti. Apparisce allora il veleno anco degli scritti precedenti, il quale non si vedeva non perchè non vi fosse, ma perchè v'era poca luce, nè si avvertiva ragione di aguzzare bene la vista. E questo è ciò che per ordinario avviene con quegli scrittori principalmente, che vogliono depravare l'insegnamento cattolico senza mostrarlo.

234. Un grande ammaestramento rispetto al punto presente è certamente quanto la storia ci narra del libro di Michele De Molinos. Questo libro fu stampato per la prima volta non in un angolo oscuro, ma in Roma con tutte le debite approvazioni nel 1675, e nonostante i rigori della censura spagnuola, nel 1676 fu ristampato in Madrid, indi nel 1677 in Saragozza, e dappoi in Siviglia. E dopo stampato non solo ebbe per dodici anni libero il corso, ma fu ricercato, stimato, esaltato e preso a guida spirituale da moltissimi. E imparammo già da Dauello Bartoli, che chi si ardi di farvi contro qualche osservazione, tra quali il Bartoli stesso, ne fu represso per sino da qualche autorità ecclesiastica, fu ascritto il tutto a invidia o ignoranza, e si giunse a proibire un opuscolo, con cui l'uomo celebre in santità del pari che in dottrina ed eloquenza, dico Paolo Segneri, volle fare il mondo accorto del male. Eppure dopo lo spazio di dodici anni in Roma stessa fu quel libro per sentenza suprema dato alle fiamme ed esecrato qual opera pestilentissima.

Ora come si spiegano tali fenomeni? Si dirà che alla cieca fu dato il permesso di stamparlo, o che le autorità avevano gli occhi loschi, o, che è peggio, tenevano di mano al reo disegno dell'ipocrita spagnuolo? E rei e ciechi saranno stati quanti in Italia, Francia e Spagna lo lodavano e il difendevano? Nulla meno. Ma con maniere furbe

e ambigue sempre poco o molto si può illudere: e dove non è precedente sospetto, si è inclinati, e si deve esserlo, a bene interpretare. Le chiose dappoi, i confronti, i commenti insegnano e mostrano ciò che dianzi non si vedeva, e sarebbesi stimata anzi sofisticheria il pretendere di vederlo.

235. Nè di meno utile documento ci sarà il richiamare un'altra storia, a fin di conoscere come anche il giudizio d'uomini grandi non sempre possa servir di regola in queste faccende.

Il libro intitolato: - *La Morale del Pater noster o la Morale cristiana* - vantò già non solo l'approvazione di varj vescovi, ma una onorevolissima testimonianza del cardinal Bona, il quale all'autore che glie ne aveva fatto un ossequioso presente, nel novembre del 1672 scrivevane in questi termini ⁽¹⁾: « *Librum tuum... accepi. Jam fama ejus ad urbem pervenerat* (già si sa: sempre è stato costume del giansenisti preparare con bugiarde lodi la via alle opere del partito: senza ciò sarebbe inesplicabile la stima che di certi autori hanno concepita uomini anche dotti, ma che pur troppo in tante cose si azzardano a pensare con la testa degli altri), *et ardens desiderium in me excitat ipsum legendi... Legi tametsi festinanter, et admiratus sum opus infiniti laboris, exactissimi judicii, et numeris omnibus absolutum, Nec mentitur inscriptio: nam miscens utile dulci, vitae christianae moralem institutionem non ex rivulis plerumque saeculentis, sed ex puris saerarum litterarum, et SS. Patrum fontibus uberrime tradidisti, ab iis, qui pie in Christo vivere volunt, diu notuque volendum. Gratulor tibi, et iterum gratias ago; nam ex ejus iterata lectione verum christianae pietatis spiritum haurire satagam ».*

Di elogi così sperticati compartiti a un libro spirituale io non ne conosco, nemmeno fra i premessi al libretto di Tommaso da Kempis. Eppure? L'autore dell'opera era il famigerato dottor giansenista M.^e Floriot, celebre direttore delle scismatiche monache di Portoreale. L'opera poi era giansenistica per eccellenza, venne esecrata e condannata dall'Episcopato Francese, e da essa principalmente confessava Quesnello di aver ricavato molti degli eretici suoi pensamenti, di poi trasfusi nella Morale del N. Testamento. Nè altra scusa si rinviene a giustificare il Cardinal Bona se non perchè dice d'aver

(1) Epist. 285 n. 1. pag. 218 opp. Tom. IV. Edit. Taurin. 1755.

letto il libro *festinanter*. Giacchè le opere delle volpi giansenistiche hanno questo di proprio di richiedere un occhio assai vigile, nascondendo quanto possono il veleno, frammischiandolo ad ottimi documenti, a savissime riflessioni, a devotissimi sentimenti: giacchè ben sanno che con questo metodo quanto meno si sta in guardia contro le perfide loro insidie, tanto più il colpo è facile e sicuro, e la piaga si fa più profonda.

236. Che voglio inferire da queste storie? D'uomini pari al cardinal Bona, e che abbiano fatto non alla persona, ma ai libri del Rosmini una centesima parte della onorifica testimonianza resa dal Bona all'eretico libro del Floriot, io non ne conosco. Ma dato che ve ne scapasse qualcuno, la storia mostra se l'elogio sia un argomento definitivo per chiudere a tutti la bocca. E così finisco quest'argomento, che m'ha rubato il luogo a ciò che aveva disegnato. L'avrete nella lettera seguente.

237. Dall'avervi poi mostrate inconcludenti le ragioni di cotestoro che vogliono non si parli di questo argomento, voi, già intendo, vorrete dedurre che dunque deesi fare a modo del Parroco ... e stampare qualche cosa. No, amico. Altro è che le ragioni siano in sè vane, anzi vanissime, altro è che di queste vane ragioni possano rendersi capaci le teste del taglio di quelle che attaccarono la briga da voi esposti. E a togliervi ogni speranza di buon successo, la prima difficoltà insormontabile è non volerle essi sentire nè molto nè poco. E così cogli occhi chiusi sempre proseguiranno, finchè la vivissima luce e l'orrendo scroscio di un fulmine non faccia aprir loro gli occhi, se pure anche allora non seguiranno caparbi ad ascrivere tutto ad occulte mene di invidiosi e di maligni, e a piangere divotamente a loro modo sopra le persecuzioni che si fanno alla verità e alla giustizia, aggiungendo l'opera per esso loro santissima di denigrare con generoso zelo la fama di quelli da cui sospettino provenire la persecuzione.



LETTERA XVI.

L'ERETICO SISTEMA DELLE DUE DILETTAZIONI NECESSITANTI IN ABITO FILOSOFICO.

SOMMARIO

Dilettazioni necessitanti di Giansenio (239-240). — Volizioni virtuali necessitanti (241-243). — Concupiscenza necessitante al male (244-246). — Opere malvagie necessitate (247-250). — Grazia necessitante al bene (251). — Due eresie (253). — Terza e quarta eresia nella necessità congiunta alla libertà e al merito (253-259). — Contraddizioni: il Borgo, Pio VI e Selpione Ricci (257-258). — Storia di una emendazione nella seconda edizione dell'Antropologia; suo valore e sincerità delle proteste (260-264).

238. Or torno davvero su la via, e mi compatirete della digressione sì lunga contro il mio proposito. Perdonatela al dolore che non lieve dee punger l'anima d'ogni buon cattolico al rammentare il danno che ai fedeli ne viene dalla ostinatezza di certi avvocati del Rosmini niente dissimili dagli avvocati di Michel De Molinos lamentati, come vedeste, dal Bartoli.

Quando mai poscia avvenga che il male facciasi manifesto, e il guasto prodotto dia negli occhi anche ad un cieco, parmi fin d'adesso vedere quel buon pretino, que' famosi giornalisti francesi che anni sono, senza saper di che si parlassero, vollero entrare in campo con le grandi ragioni dell'ingegno straordinario, della stima goduta, degli encomj riscossi, parmi, dissi, vederli questi irragionevoli patrocinatori con inarcate le ciglia e spalancata la bocca rimanersi stupidi, e forse con qualche divoto sussiegua rammentare poi anche a qualunque loro apologia quel *necesse est ut veniant scandala*. Fossoro almeno allora capaci di conoscere la parte che v'ebbero essi medesimi! Ma non più di questo. Ripigliamo il filo.

239. Nell'osservare le mutazioni fatte nelle seconde edizioni del Rosmini vi dimostrai che non ritrattava, anzi confermava gli errori, di che avevo io discorso nelle precedenti lettere risguardanti la dottrina gianseniana sul merito e l'essenza della libertà.

Ciò stesso intendo ora di confermare con nuovi argomenti, ma

con una differenza. Giacchè, allora curandomi solo della sostanza, mi occupai a mettervi sott'occhio le nude prove che nelle opere dell'autore v'erano e largamente sparse cotali eretiche dottrine. Ora voglio esporvele con alquanto di quei contorni e adombramenti che ve le rappresentino sotto il particolare aspetto del sistema gianseniano.

240. Principio e fondamento precipuo del sistema di Cornelio Giansenio si è, quanto alla sostanza, che quinei la concupiscenza, quindi la grazia *irresistibilmente* ci muovano questa al bene, quella al male.

Ora che nelle dottrine del Rosmini alla concupiscenza, egualmente che alla grazia si attribuisca un modo di agire irresistibile, e però contrario e nemico alla libertà, basta a comprovarlo ciò che nella Antropologia egli discorre ⁽¹⁾ su quelle ch'ei dice *volizioni virtuali e abituali*.

241. E in prima osservate, amico, questa decisa affermazione dell'autore ⁽²⁾: « Dico dunque primieramente che date nell'uomo come » *precedenti* al suo operare delle *volizioni virtuali* e delle *volizioni abituali*, e ponendo che queste non soffrano cangiamento, finchè » esse durano, *limitano la libertà* del suo operare, perocchè influiscono a determinarlo piuttosto ad una maniera, che ad un'altra ».

E di nuovo ⁽³⁾: « Concludiamo: le *volizioni virtuali* e abituali sono » *un vincolo posto alla libertà* finchè durano ».

E per una terza volta ⁽⁴⁾: « Quinto limite (della libertà) posto » dalle *volizioni virtuali* ed abituali ».

242. Ma che significano poi presso al Rosmini le frasi, *essere un limite della libertà*, *limitare la libertà*?

Eccone la spiegazione data dall'autore medesimo e in termini chiarissimi, laddove egli ⁽⁵⁾ impegna a trattare dei *limiti della libertà*.

Da' suoi detti dunque si rileva apertamente che ⁽⁶⁾ limitarsi la libertà, equivale al dire, che « quell'operazione non è libera, ma » sottratta all'impero della libertà » : e di nuovo ⁽⁷⁾ che « *è impedito* » l'operare della libertà, che la libertà trova ostacolo alla sua operazione, che *è impedita la libertà*, che vien meno l'azione della libertà ».

(1) Antrop. lib. III, sez. II, cap. XI, art. II, § 6.

(2) Ivi pag. 467 d.

(3) Ivi pag. 474 a.

(4) Ivi pag. 466 c, nel titolo del paragrafo.

(5) Antrop. lib. III, sez. II, cap. XI.

(6) Ivi pag. 403 b.

(7) Ivi pag. 404 a. e.

Dunque, quando il Rosmini ci dice che le volizioni *virtuali*, o le volizioni abituali sono un *limite* o un *vincolo* della libertà, in parole equivalenti ci dice che tali volizioni tolgono l'esercizio della libertà, e che date siffatte volizioni come *precedenti* ⁽¹⁾ al nostro operare, finchè esse durino e non soffrano cangiamento, il nostro operare non è libero.

243. Ciò stesso a meraviglia si conferma dalla definizione che l'autore dà delle *volizioni virtuali* in questi termini ⁽²⁾: « Io intendo » per volizione virtuale una siffatta disposizione della volontà, data » la quale, ella al presentarsi d'un dato oggetto, ancorchè per in- » nanzi da lei non conosciuto, indubitatamente e **IRRESISTIBILMENTE** » il vuole, come quella che è già piegata a quella parte... »

Che il *volere irresistibilmente* sia lo stesso che *volere* necessariamente, non è cosa che per sè abbisogni di prova. Tuttavia siccome trattandosi del Rosmini v'ha sempre chi dubita, se egli adoperi i vocaboli nel senso degli altri uomini, a cessare tal dubbio possibile, veggasi come egli altrove fattasi la questione ⁽³⁾ « se l'uomo possa » essere *necessariamente* indotto ad un falso giudizio... »: risponde ⁽⁴⁾: « Il giudizio può essere sedotto *irresistibilmente* ». È dunque manifesto che *irresistibilmente* e *necessariamente* anche nel vocabolario del Rosmini sono due sinonimi.

Dunque è fuori di controversia, che, secondo il Rosmini, data nell'uomo una volizione *virtuale* come precedente al suo operare, l'uomo non opera liberamente, ma *necessariamente* o *irresistibilmente* vuole, o con altri termini la volontà agisce *necessitata*.

244. Vediamo ora il resto del quadro. Posto dunque il principio che per le volizioni *virtuali* l'uomo è irresistibilmente determinato a volere, il Rosmini progredisce ad enunciare che nell'uomo vi ha una di queste volizioni *virtuali*, la quale lo piega al male.

Ecco le sue precise parole ⁽⁵⁾: « Nell'uomo adunque vi ha una di » queste volizioni virtuali, che *il dichiara a favore del male*, tostochè » glien'è data occasione... Questa volizione il reca non meno a dei » giudizi falsi, che a delle *opere* malvagie ».

E di nuovo dopo aver detto ⁽⁶⁾ che « l'esistenza di volizioni vir-

(1) Sopra n. 241. (2) Antrop. I. c. pag. 466 c.

(3) Antrop. I. c. § 4. pag. 454 d, 460 c, nei titoli del paragrafo.

(4) Ivi pag. 460 d.

(5) Antrop. I. c. pag. 471 b.

(6) Ivi pag. 467 b.

» tuali... nello spirito umano è un fatto misterioso, ma È UN FATTO », torna a ripetere, avervi nell'uomo una mala disposizione, che consiste in una volizione virtuale. Così egli ⁽¹⁾: « Or poi, secondo la dottrina » del cristianesimo, anche la mala disposizione che il peccato originale pone nell'uomo, *consiste in una di queste volizioni virtuali* ».

245. Ma che cosa è poi questa mala disposizione che il peccato originale ha posto nell'uomo? -

Le parole che il Rosmini immediatamente ⁽²⁾ soggiunge all'ultimo testo addotto, pigliandole in prestito da Cornelio a Lapide, lo spiegano senza mistero: è la *concupiscenza*. « Perocchè (così il Rosmini), » come dice Cornelio a Lapide, i movimenti della *concupiscenza* non » si restringono nell'appetito sensitivo, ma appartengono anco alla » volontà, la quale, viziata nella sua origine, propende verso i beni » dilettevoli, onorifici e curiosi ».

E se taluno ne desidera schiarimento ulteriore, passi al Trattato della Coscienza, dove il Rosmini insegna ⁽³⁾ che *la concupiscenza nacque nel cuore dell'uomo, caduto che fu nella colpa*, ed « è la » inclinazione al male resasi costante, abituale, compresa una deviazione spuria degl'istinti naturali quasi ed abbandonati a sé » soli.... »

E più brevemente altrove ⁽⁴⁾, ma chiarissimamente: « Questa mala » pendenza della volontà è la conseguenza del peccato d'origine, è » la concupiscenza.... »

246. La conseguenza del discorso fin qui è manifestissima. La concupiscenza, quella mala disposizione ⁽⁵⁾ che ci piega al male, è una *volizione virtuale*, e come volizione virtuale è un limite della libertà ⁽⁶⁾, cioè precedendo ella il nostro operare ⁽⁷⁾, questo non è libero, sono sottratte alla libertà le azioni nostre, l'azione della libertà vien meno, e la volontà ne è irresistibilmente piegata ad agire.

247. Che il Rosmini abbia anche questo sproposito, non farà punto meraviglia a chi consideri quanto il medesimo si è dato d'attorno per insegnare l'eretica dottrina della terza proposizione gianseniana, e pervertire con Giansenio e Calvino il cattolico dogma dell'umana libertà.

(1) Ivi pag. 469 c. (2) Ivi pag. 469 d.

(3) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. III. § 3. pag. 44 b-c.

(4) Ivi. cap. V. art. II. § 3. pag. 57 b.

(5) Sopra n. 244.

(6) Sopra n. 241.

(7) Sopra n. 242.

Ma chi vuol essere, non dico prudente, ma sofisticato fino al ridicolo, dubiterà forse che il Rosmini qui parli dei primi moti della concupiscenza, e non già di vere azioni umane secondo il senso comune.

Leviamo dunque anche questo scrupolo, cui a sciogliere già basterebbero le parole prima allegate ⁽¹⁾, che questa volizione virtuale spinge a falsi giudizi non meno che ad *opere malvagie*. Ma aggiungiamo prove più chiare.

248. Ecco dunque come spieghi la cosa l'autore medesimo ⁽²⁾: « Cominciamo dalle volizioni *virtuali*. Indubitatamente si dà nell'uomo un cotale stato di volontà già prevenuta, già inclinata verso a qualche cosa di vago che non conosce ancora, ma che rivelandosi appena ella il ravvisa tosto per quello appunto che secretamente volea, che andava cercando, e dice seco medesima: Questo è l'oggetto da me bramato, questo è ciò in cui tendeva il mio affetto prima cieco ed incerto ».

E rammentata a questo proposito la storia romanzesca della famosa Gertrude, o monaca di Monza, soggiunge ⁽³⁾: « Questo corso impreveduto suol essere secretamente diretto da quella che noi diciamo una *volizione virtuale*, la quale si rivela, cresce, si fa possente mediante lo sviluppo di quegli istinti, co' quali l'uomo è fornito e dell'analogia, e si completa finalmente rompendo in una *volizione attuale*, quando trova realmente il suo oggetto ».

Dunque la cosa non si resta tra i confini de' primi moti, ma si viene fino alla *volizione attuale*: e ad evidenza ben lo dichiara l'esempio qui addotto delle avventure della celebre monaca di Monza, le quali, se crediamo al Rosmini, proprio furono dirette da quella secreta *volizione virtuale* (la concupiscenza), che secondo la data definizione ⁽⁴⁾ la *volea irresistibilmente*. Giacchè il dire che il corso di quelle avventure fosse nulla più che una serie di quelli che noi strettamente diciamo *primi moti*, non si accorda con quella storia.

249. Ma veggasi anche quest'altro schiarimento soggiunto ivi ⁽⁵⁾ dall'autore: « La causa piena del movimento risulta dall'impressione dell'oggetto associata colla pendenza della volontà, conspiranti allo stesso scopo: queste due cause si mescolano insieme in varie

(1) Sopra n. 244.

(2) Antrop. I. c. pag. 467 d.

(3) Antrop. I. c. pag. 468 b-c.

(4) Sopra n. 243.

(5) Antrop. I. c. pag. 468 d.

» proporzioni a produrre il pieno effetto del movimento volontario
 » e, del *consenso*; per modo che quanto è maggiore la disposizione e
 » la piega della volontà, tanto minore impulso si richiede da parte
 » dell'oggetto: di che accade che anche un'impressione minima
 » considerata in sè stessa, un'impressione che non avrebbe forza di
 » vincere il menomo ostacolo, ove fosse fatta in altro uomo, quando
 » ella si fa nell'uomo già passionato, riesce massima ed efficace-
 » cissima ».

Esplicitamente dunque l'autore dice che si tratta del *consenso* della volontà, e non già di quei primi moti i quali, come dicono i dottori, nascono in noi senza di noi, e cui (secondo la dottrina non del Rosmini, ma della Chiesa cattolica) può l'uomo resistere, e lo deve, non prestando loro il consenso.

Si osservi poi come, a detto dell'autore, ad essere la volontà necessitata irresistibilmente per la *virtuale volizione* non fa d'uopo già che l'oggetto esterno della tentazione sia assai lusinghiero: ma basta un'impressione anche minima, purchè l'oggetto abbia affinità ed analogia con quella inclinazione al male, che deriva dal peccato d'origine, che è la concupiscenza. Le conseguenze di questi principj lascio per ora dedurle a voi.

250. Rispetto dunque alla concupiscenza, par bene abbastanza chiaro che il Rosmini si attiene fedelmente alla dottrina di Cornelio l'iprense, e in essa amendue del pari riconoscono un impulso, che necessariamente o irresistibilmente piega la volontà, e la fa volere irresistibilmente il male.

Resta a vedere se vadano egualmente d'accordo, quando si tratta della grazia, la quale muove al bene.

251. A dir vero, il Rosmini nel paragrafo che abbiamo per le mani, benchè della concupiscenza parli molto alla lunga, della grazia parla con meravigliosa sobrietà. Ma pure il punto l'ha toccato, e l'ha toccato quanto basta al nostro intento: e quel poco lo ha cacciato sì in un angoletto di una nota, lo ha alquanto infrascato: ma pure ci sta, e fissando alquanto gli occhi si vede abbastanza bene.

Ecco le sue parole ⁽¹⁾: « *L'incitamento della grazia preso per sè solo non costituisce una volizione attuale, ma si rende tale coope-
 » randovi la volontà; laonde esso (incitamento della grazia) per sè*

(1) Antrop. I, c. pag. 473. Nota (1).

« È UNA VOLIZIONE VIRTUALE; nè solo virtuale, ma anco abituale... »

È un tratto breve; sono poche parole; ma ci bastano. Anzi all'intento nostro basta meno, bastano quelle parole: *L'incitamento della grazia è una volizione virtuale*. Se è volizione virtuale, dunque ⁽¹⁾ è un *limite o vincolo della nostra libertà*; dunque ⁽²⁾ fa che sieno sottratte alla libertà le nostre azioni, fa che l'operare non sia libero. Di nuovo è l'incitamento della grazia una *volizione virtuale*? Dunque ⁽³⁾ per esso l'uomo *necessariamente o irresistibilmente* vuole..

252. Oh vedete ora se non è una verissima bugia quel dire alcuni, che per decidere dei sensi del Rosmini, è d'uopo leggere e rileggere tanti volumi suoi!

Qui in poche parole confrontate con poche parole precedenti avete un'eresia spiatellata. Perocchè se l'incitamento della grazia muove irresistibilmente, certo non le si resiste nè si può resisterele, chè la sarebbe una contraddizione in termini. Ora quanto al fatto che alla grazia non mai si resista, eccovi la condanna d'eresia nella seconda proposizione di Giansenio. Questa dice così: *Interiori gratiae in statu naturae lapsae numquam resistitur*. E il giudizio della Chiesa è questo: *Haeticam declaramus, et uti talem damnamus*. Nè allora solo la Chiesa ha data quella sentenza, ma siccome Quesnello alla foggia di tutti i giansenisti dopo mille proteste ⁽⁴⁾ giurate di sommissione ai decreti dogmatici di fede tornò ad insegnare che ⁽⁵⁾ *Quando Deus... eam (animam) tangit interiori gratiae suae manu, nulla voluntas humana ei resistit*, la santa Chiesa replicò la condanna.

Quanto poi al non potersi resistere all'incitamento della grazia, eccovi un canone del S. Concilio di Trento ⁽⁶⁾: *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum* (ecco l'incitamento della grazia) *... non posse dissentire, si velit...; anathema sit*. E di nuovo perchè il ven. abbate Quesnello, ubbidientissimo al modo dei giansenisti alle decisioni di fede, tornò a insegnare che ⁽⁷⁾ *Gratia Jesu Christi est gratia... invincibilis* (irresistibile), la Chiesa ebbe a replicare il fulmine.

(1) Sopra n. 241.

(2) Sopra n. 242.

(3) Sopra n. 243.

(4) Sopra n. 209-212.

(5) Prop. XIII. fra le Cl. di Quesnello.

(6) Sess. VI. Can. IV.

(7) Prop. XXI. fra le Cl. di Quesnello.

Voi poscia staccate, se vi dà l'animo, queste pezze di dosso alle *volizioni virtuali* del Rosmini.

253. Intanto avete veduto senza frapposti veli, che nel mettere la umana volontà soggetta alla necessità tanto sotto la grazia che sotto la concupiscenza, il Rosmini va sì d'accordo con Giansenio, che cantano a unissono.

Ma voi subito passate a chiedermi se il Rosmini dica, che non ostante le volizioni virtuali, cioè la grazia e la concupiscenza, le quali fanno volere irresistibilmente, l'uomo ad ogni modo sia libero e agisca liberamente; e di più, se il Rosmini asserisca che così si merita o demerita.

254. A togliervi, carissimo, il primo di cotesti dubbj, vi farò in prima osservare, che al certo guardata la definizione della libertà data dal Rosmini⁽¹⁾, cioè « l'atto libero è quell'atto della volontà, che » non viene determinato da nessuna cagione necessaria *diversa dal principio che vuole*. Questa è la libertà donde proviene il merito » in senso rigoroso »; guardati anche gli schiarimenti dati su tal materia nella seconda edizione dell'Antropologia, in cui⁽²⁾ dichiara di escludere solo la necessità che provenga da *un impulso straniero al principio volitivo*, è manifesto niente ripugnare, che, secondo l'autore, gli atti posti dietro le volizioni virtuali (grazia e concupiscenza) si dicano liberi.

Giacchè non è egli il Rosmini, il quale definisce la volizione virtuale essere una *disposizione della volontà*⁽³⁾ o *pendenza e piega della volontà*⁽⁴⁾, *stato di volontà*⁽⁵⁾, *movimento della volontà*⁽⁶⁾, anzi *volontà inclinata*⁽⁷⁾, e *piegata*⁽⁸⁾?

Or sarebbe assurdo il dire che la disposizione o *pendenza* della volontà, o la *volontà inclinata e pendente* sia una *causa diversa* o un *principio straniero alla volontà*, sarebbe una contraddizione in termini. Basti dire che il Rosmini sostiene⁽⁹⁾ che la concupiscenza è espressa in quelle parole di S. Giovanni: *Neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri*: sicchè la chiama proprio *volontà*.

Dunque niente osta che gli atti necessitati dalla grazia e dalla concupiscenza, secondo il Rosmini, si dicano liberi, *et quidem* di

(1) Sopra n. 131-133. (2) Sopra n. 201. (3) Sopra n. 243. (4) Sopra n. 249.

(5) Sopra n. 248. (6) Sopra n. 243. (7) Sopra n. 248. (8) Sopra n. 243.

(9) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. III. § 3. pag. 44 in nota.

quella libertà ⁽¹⁾ donde proviene il merito in senso rigoroso. Cose invero, che al vederle, se non fosser già morti, morir farebbero di gioia la buon'anima di Teodoro Beza e l'ipocrita d'Ipri.

255. Ma voi mi chiedete, se il Rosmini faccia di ciò nessun cenno dove parla delle volizioni virtuali.

Vi rispondo, che veramente anche lì lo dice, ma non da per sè: lo dice coll'ajuto di S. Gregorio Magno e del famoso cardinal Jacopo di Vitri, o, come dicono i vecchi da Vitriaco, e con tale fina industria, che anche per questo sólo tratto vi sfiderei a negarmi se il Rosmini sia un uomo di straordinarj talenti.

Parlando per tanto della volizione *virtuale* che piega al male, egli così scrive ⁽²⁾: « Indi la spontaneità della volontà non avendo cosa » che prontamente la sostenga (*di grazia, che sostenga, poco uso fa il* » *Rosmini in fuori degl'incitamenti di grazia irresistibile*) si dà » giù pel proprio peso sopra le cose esteriori e sensibili tutta intera: » e noi fin d'allora, per applicar qui una frase di S. Gregorio, con- » giurati coll'istinto - vulneriamo noi stessi - ».

Voi certo non farete al Rosmini il torto di credere che applichi i testi de' Padri fuor di proposito, è vero? Or bene, vedete il testo di S. Gregorio, non già smozzicato come il reca ivi a piè di pagina il Rosmini, ma intero come sta nell'edizione parigina dei Maurini ⁽³⁾: *Antiquus hostis quia nos ad culpam sine nostra voluntate non rapit, nequaquam lumbos nostros vulnerare sed convulnerare dicitur: quia hoc quod nobis ille male suggestit, nos ex voluntate propria implemus, et quasi cum ipso nos pariter vulneramus: quia ad perpetrandum malum ex libero simul arbitrio ducimur* ». Dove vedete, che il *vulnerarci* proviene proprio dall'operare liberamente.

Quella parola *culpam* poi pel Rosmini fa un giuoco mirabile. Già vi ho avvertito più volte ⁽⁴⁾ che quando egli dice *colpa* o *colpevole*, vi si deve intender, secondo lui, anche demerito.

Eccovi dunque come il Rosmini col semplice presidio di un'allegazione di S. Gregorio con l'irresistibile agire causato dalla concupiscenza congiunge la libertà e il demerito.

256. Vediamo adesso come abbia saputo l'autore usare della stessa arte rispetto alla grazia.

(1) Sopra n. 131. (2) Antrop. I. c. pag. 470 d.

(3) Moral. lib. XIII, cap. XVI. n. 19. Edit. Patiz, 1703.

(4) Sopra n. 36-162.

Egli dunque dopo aver parlato alla lunga della miseranda depravazione dell'uomo per la concupiscenza, aggiungendo al fine quelle parole d'Agostino ⁽¹⁾: *Approbare falsa pro veris, ut erret invitus et resistente repugnatione carnalis vinculi non posse* (già s'intende liberamente) *ab illicitis operibus temperare, non est natura instituti hominis, sed poena damnati*; con che forse egli intende confermare i suoi detti ⁽²⁾, che la concupiscenza (irresistibilmente) *reca l'uomo non meno a de' giudizi falsi che a delle opere malvagie*; aggiunge poi: « Laonde è la grazia quella, secondo la dottrina cattolica, che » sana questa piaga della volontà ».

E qui subito una nota di questo tenore: « Per questo S. Gregorio Magno dice, che *liberum arbitrium in bono formatur electis, cum » eorum mens a terrenis desideriis gratia aspirante suspenditur.* » *Bonum quippe quod agimus et Dei est et nostrum: Dei per prae- » venientem gratiam; nostrum per obsequentem liberam volunta- » tem.* E il cardinale Jacopo di Vitri: *Post primae gratiae infusio- » nem debemus nos ex libero arbitrio cooperari Deo, postquam » liberatum est per gratiam.* Da' quali luoghi si vede come l'incitamento della grazia... per sè è una volizione virtuale; nè solo virtuale, ma anco abituale... »

Avete veduto? Così è: dacchè S. Gregorio dice, che il bene, che facciamo, *nostrum est per obsequentem liberam voluntatem*, e il Vitriacense, che *post gratiae infusionem debemus ex libero arbitrio cooperari*, il Rosmini sa cavarne la conseguenza che *l'incitamento della grazia è volizione virtuale, che inclina a volere irresistibilmente* ⁽³⁾, e che è un limite tale di libertà ⁽⁴⁾, che alla libertà sottrae le nostre operazioni! Dunque anche alla grazia, secondo il Rosmini, si coopera necessariamente sì e irresistibilmente, ma però per *liberam voluntatem*, ma però *ex libero arbitrio*; che sono proprio meravigliel!

257. Nè vogliate qui oppormi parere ciò incredibile, perchè il Rosmini si contraddirebbe entro poche linee.

Giacchè tal opposizione sarebbe indizio che voi non vi ricordate più quello che su le contraddizioni di simili scrittori vi riportai dal Mamacchi ⁽⁵⁾.

(1) Antrop. I. c. pag. 472 c. e in nota. (2) Ivi pag. 472 b. Sopra n. 244.

(3) Sopra n. 243

(4) Sopra n. 241-242.

(5) Sopra n. 127.

Inoltre la contraddizione non appare da quelle poche linee: che le volizioni *virtuali* e *abituati* sieno un limite della libertà, lo dice o alcune pagine indietro, o almeno lo ripete solo nella pagina seguente; che poi limite di libertà significhi che le azioni sono sottratte alla libertà, lo dice, almeno sessanta pagine prima.

Ma poi, ancorchè si contraddicesse esplicitamente entro poche linee, ne fareste voi le meraviglie? Dareste proprio a vedere d'essere nuovo di queste faccende. Questa è cosa già vecchia. Leggete quel che scriveva il Borgo, l'autore del celebre panegirico di S. Ignazio di Loiola, in una lettera, circa il famoso Sinodo di Scipione Ricci ⁽¹⁾. Egli fa la questione, a qual setta di eretici debba addirsi per proprietà il Sinodo pistoiese, giacchè poche sono le sette ereticali che non vi trovino le cose loro, e conchiude la risposta a questo modo: « *Sono i giansenisti che v'hanno dalla prima all'ultima pagina, universal proprietà su gli errori non solo e sull'eresie, e sullo spirito degli errori, e sulla catena delle eresie: e di queste e di quelli su i principj, su i fini, sulle conseguenze e sull'arte d'insinuarle, e sul frasario da esprimerle, e sull'unzione da addolcirle, e sulla surberia da nasconderle, e sull'impudenza, sulla viltà, sulla disonoratezza, sulla menzogna, sullo spergiuro da asserirle e da negarle, da supporle e da contraddirle da una pagina all'altra, da un periodo all'altro, da una linea, sì ancora da una linea all'altra del periodo medesimo* ».

258. Nè vogliate pensare che questi sieno sogni di cervello riscaldato in Carlo Borgo. Leggete la solenne Bolla dommatica ⁽²⁾ condannatrice di quei perfidi radunati da varj paesi all'episcopio di Pistoja da M.^r Ricci, e troverete che anche in essa si nota *procaz isthaec affirmandi et negandi ac secum pro lubito pugnandi licentia, quae fraudulenta semper fuit Novatorum astutia ad circumventionem erroris*; e la paragona con le arti usate dal vecchio eresiarca Nestorio, il quale nelle sue lettere a papa Celestino *veterator ille deprehensus et tentus, suo se multiloquio* (ecco anche in Nestorio le lunghe giravolte) *labefaciens, dum vera involvens obscuris* (queste saranno state le scorze dei termini tecnici), *rursus utraque confundens, vel confiteretur negata, vel niteretur negare confessa*.

(1) Lettera prima ad un prelato romano su gli errori del Sinodo di m. Ricci ecc. Roma 1789. pag. 53-54.

(2) La Bolla di Pio VI. *Austorem Fidei*. Nella Prefazione.

Dopo di che, o dolcissimo mio, non mi uscite mai più coll'obbiezione di *contraddizione*, quando si tratti di libri ove s'insegnano eresie, e molto meno dove trovansi le sueide merci giansenistiche.

259. Intanto io m'era dimenticato di farvi notare, come col testo di S. Gregorio s'insinua anche il *merito* dell'operar dietro la volizione *virtuale* della grazia. E voi che avete buon oocchio, l'avrete già veduto in quelle parole: *bonum ... nostrum est*. Essendo questa una maniera famigliarissima ai padri per esprimere l'imputazione a *nostro merito* che si fa delle azioni.

Ma non bastò questo pel Rosmini, e nella pagina seguente ⁽¹⁾ a farei capire meglio la cosa senza dirlo esplicitamente, ci fa sapere che le azioni, cui irresistibilmente siamo tratti dalla grazia e dalla concupiscenza, volizioni *virtuali* (e rispetto alla grazia anche *abituati*) sono quelle azioni buone o cattive, di cui si parla nel S. Vangelo, laddove Cristo Signor nostro dice che i buoni frutti vengono dall'albero buono, e dall'albero cattivo i frutti cattivi. E voi ben sapete, se i frutti di cui parla Cristo, sieno senza merito o demerito.

260. E ciò basti sulle rosminiane *volizioni virtuali e abituati*. Ma poi qui, voi vorrete sapere, se essendosi tutto il detto qui tratto dall'Antropologia, l'autore abbia nella seconda edizione fatti dei cambiamenti.

Vi rispondo che una mutazione c'è; ma tutta del conio stesso delle ricordate già nella mia tredicesima lettera, indritte cioè a schermsirsi dalle censure, non ad emendare l'errore.

L'accusa della concupiscenza e della grazia che traggano *irresistibilmente*, al Rosmini fu fatta ⁽²⁾. E il Rosmini nel rispondere ⁽³⁾, toccò sì un pochetto in una nota, e saltando lesto come un gatto per le bragie, la faccenda del giansenismo: ma su l'*irresistibilmente*, zitto; come pure zitto affatto è stato di questo *irresistibilmente e irresistibile grazia*, di cui il rimbeccò l'autore di un articoletto edito in Firenze, colle iniziali C. B. P., comunque all'autore di quel primo e di un secondo articolo rispondesse su altre materie prima con l'opuscolo - *Le nozioni di colpa e peccato ...* - poi con l'altro opuscolo intitolato - *Le nozioni di colpa e peccato ... parte seconda* - che è quell'operetta, la quale altra volta vi chiamai *misteriosa*. Un suo

(1) Antrop. I. c. pag. 474 b-c.

(2) Eusebio Cristiano. Afferm. XV. nota Q.

(3) Risp. al C. E. n. CXVII, pag. 292 al. 284 in nota.

avvocato poi giudicò meglio negare⁽¹⁾, che mai il Rosmini avesse detto *irresistibile* la grazia o la concupiscenza: e l'avrà detto in buona fede, perchè annojatosi della lettura di cotesti libri, forse non sarà giunto tanto avanti. Ma intanto il Rosmini, comunque lodasse e ringraziasse l'avvocato del servizio che gli aveva fatto⁽²⁾, sapeva che *l'irresistibilmente* ci stava. Questa parola adunque che egli s'era accorto dar nell'occhio, l'ha levata⁽³⁾ dalla definizione della volizione virtuale⁽⁴⁾.

261. Fin qui la cosa sarebbe ambigua, nè deciderebbe se la mutazione procedesse da detestazione dell'errore, o solo da paura. Ma l'aver lasciato intatti tutti i luoghi ove le volizioni diconsi limiti della libertà, e intatta la spiegazione di quella frase⁽⁵⁾, non si accorda col detestare l'errore che tutto così rimane. Dunque la mutazione ci mostra l'autore pauroso sì d'essere scoperto, ma caparbio insieme nella rea dottrina. E se ha cancellato *l'irresistibilmente* in un luogo di quell'opera, lo ha lasciato in un altro, dove avrà creduto che dia meno nell'occhio⁽⁶⁾.

262. Di più dove ha tolta la voce *irresistibilmente*⁽⁷⁾ ha lasciato la voce indubitabilmente⁽⁸⁾. Ma ciò riesce a dire che la *volizione virtuale*, e però la *grazia* infallibilmente è congiunta coll'atto della volontà. Dunque in quella stessa definizione anche emendata, rimane l'eresia della seconda proposizione di Giansenio.

263. Vedete anche un altro argomento della ostinazione dell'autore ne' suoi aberramenti. Nella sua Apologia⁽⁹⁾ asserì che il *consenso* era da porsi tra gli atti *liberi*. Da ciò e da altre modificazioni fatte alle precedenti sue dottrine si poteva dubitare, se forse non volesse ritirare un po' il piede, e ringiare quella dottrina da manicheo (come la qualificano i teologi), che induce l'uomo ad *acconsentire* necessariamente al peccato.

Ora ristampa egli l'Antropologia: anche tra i luoghi da noi riferiti⁽¹⁰⁾ ve n'ha uno, dove si nomina espressamente il *consenso*, che venendo dietro alla mala volizione *virtuale*, indubitabilmente ne' suoi insegnamenti è necessario, e non libero. Ora ha egli emendato questo

(1) Prop. Relig. di Torino vol. XI. pag. 375-376. nell'ediz. separ. pag. 23-24.

(2) In fine della riap. al f. E. pag. 342. nel vol. IV della Filos. della morale.

(3) Antrop. E. S. n. 730.

(4) Sopra n. 243.

(5) Sopra n. 241-242.

(6) Antrop. E. S. n. 601.

(7) Antrop. E. S. n. 730.

(8) Vedi il testo sopra n. 243.

(9) Vedi sopra n. 165.

(10) Sopra n. 249.

luogo nella nuova edizione? Nicute affatto ⁽¹⁾: Oh! andate adesso a credere che sinceramente parlasse il Rosmini, quando nella sua lettera al Bertolozzi, giungeva a dire ⁽²⁾ di *desiderar quasi d'esser caduto in un involontario errore, purchè senza altrui danno, per potergliene (a Dio) rendere una confessione di fede più alta e solenne!*

264. E questo vi basti. Se non che voi mi dite che vi ho mostrato bensì la consonanza del nostro autore con l'iprense nella sostanza di una grazia e di una concupiscenza che necessitano alla lor volta la volontà umana, e del mostro calvinistico-gianseniano, che indi ne nasce degli atti libero-necessario-meritorj. Ma poi non vi ho esposto queste belle cose vestite alla moda iprense con le dilettazioni, dolcezze prevalenti, eccetera.

Carissimo, è impossibile dire tutto in un fiato, o anche in breve, principalmente avendo da fare con uomini (e di tali già mi scriveste essere anche uno de' nostri buoni amici), i quali col fatto mostrano di credere che la virtù maggiore di S. Tommaso sia stata l'ineredità, finchè proprio non toccò la cosa colle mani: e dubitano del senso di ogni parola, sicchè non crederebbero che la voce *irresistibilmente* significa *necessariamente*, se loro non fosse ciò provato. Abbiate dunque pazienza, e nella lettera seguente vi soddisferò.

(1) Antrop. E. S. n. 753.

(2) Lett. al Cabr. Bertolozzi, premessa alla risp. al f. E. della Filoa, mor. vol. IV. pag. 6 d.



LETTERA XVII.

L' ERETICO SISTEMA DELLE DUE DILETTAZIONI NECESSITANTI IN ABITO VOLGARE.

SOMMARIO

Scrittori inventori, o scrittori popolari (265-266). — I due allettamenti (267). — Rosmini, Quesnello e il Re Profeta (268-270). — Le due dolcezze (271-272). — Grazia necessitante, e cooperazione necessario-libera (273-274). — Gradazioni delle due dolcezze (276-277). — Allettamenti necessitanti (278-282). — Libertà calviniana (283-284). — Giusenismo abbattuto dal Rosmini (285). — Mostro fatto in brani (286).

265. Dalla precedente lettera voi dovete avere compreso molto bene, come nel sistema del Rosmini l'umana volontà trovasi quasi in mezzo a due volizioni virtuali, delle quali l'una al male irresistibilmente la sospinge, l'altra al bene necessariamente la determina: questa è l'incitamento della grazia, quella la mala disposizione che nacque nell'uomo pel peccato di origine, la concupiscenza.

Ma il proporre questo sistema, che voi vedeste già essere nella sostanza quello dell'ipocrita iprense, col manto filosofico di *volizioni virtuali*, fu certamente cosa del Rosmini nel tempo, in cui stava ⁽¹⁾ nell'officina della scienza vivendo di pensieri e di studj, nel qual tempo le scienze, che si fabbricano, saltano fuori involte *nella scorza ruvida dei termini tecnici*; ond'è che il popolo non ne capisce nulla ⁽²⁾, cose tutte che vi dice il Rosmini.

Aggiunge poi egli essere di altri scrittori benemeriti il levare quelle *scorze*; e ⁽³⁾ « come l'orefice e il gioielliere col prezioso metallo » somministrato da chi si abbrevia la vita respirando l'aria cagrotta » e metifica de' profondi meati d'una miniera d'oro, ne lega poi gioje » brillanti e ne forma luccicanti monili, che tutti ammirano or fra le » bionde trecce di vaghe donzelle, or pendenti al candido collo di » fidanzate e di spose »: così essi proporre i ritrovati del ristretto numero degl' inventori in modo popolare, sicchè tutti ne possano gustare e riscuotersi poi essi gli applausi.

⁽¹⁾ *Scienze della politica*, pag. 85 b. ⁽²⁾ *Ivi*. ⁽³⁾ *Ivi* pag. 83 c.

266. Ad ogni modo non è che l'uffizio di render popolari le dottrine svestendole delle scorze dei termini tecnici, il Rosmini tutto e sempre l'abbia lasciato ad altri; ma anch'esso si è fatto benemerito del pubblico in questa maniera: come neppure, a mio parere, è vero, che stando a respirare l'aria metifica dentro l'officina della scienza egli l'abbia fatta sempre da inventore, come dice (per umiltà) d'avere scelto quell'umile uffizio⁽¹⁾: giacchè p. es. quel che egli ha disputato delle *volizioni virtuali*, mi pare che quanto al merito dell'invenzione sia della buon'anima di Giansenio, anzi dei calvinisti, de' quali Giansenio fu perpetuo plagiatore: del Rosmini poi sia la ruvida scorza dei termini tecnici di *volizioni virtuali*. E mi pare che il Rosmini nel dispartire gli scrittori in inventori che danno le scienze colla scorza, e in detrattori di scorze, non sia logico: doveva aggiungere la classe di chi mette le scorze alle cose inventate da altri, come egli ha qui fatto colle *volizioni virtuali*, e come, a dirne un'altra sola, fece vestendo la eresia della terza proposizione di Giansenio con la scorza della moralità senza coscienza o dietro l'esigenza degli enti, e senza norma astratta.

267. Checchè sia di ciò, egli è certo che rispetto alla presente materia il Rosmini, uscendo dalla officina della scienza, abbia o no inventato ciò che ha messo fuori con la scorza, la propone in modo popolare non altrimenti che Giansenio.

Quindi ecco la grazia e la concupiscenza, *quondam* volizioni virtuali, comparirci davanti come *due allettamenti*⁽²⁾; i quali lottano fra di loro, come due *motivi* o impulsi⁽³⁾, che *tentano invitare a sé la volontà col presente allettamento*, che⁽⁴⁾ la *persuadono*, la *seducono*.

268. E che i due allettamenti sieno lo stesso che la concupiscenza e la grazia dianzi imbaccuccate nella scorza delle volizioni virtuali, è manifesto, perchè⁽⁵⁾ la *concupiscenza* l'autore ivi la nomina espressamente; quanto poi alla grazia non la nomina uo, con tal vocabolo, ma la indica con una circonlocuzione, la quale ne esprima le proprietà, chiamandola⁽⁶⁾ « *quella forza di Dio, che opera nella e colla natura della volontà e che crea la volontà stessa* ». Con le quali parole ripete in breve il concetto, che il P. abbate Quesnello esprime in due proposizioni, l'una⁽⁷⁾, *Gratia est operatio manus omnipoten-*

(1) Filos. della Polit. I. c. (2) Tratt. della Cosc. lib. I. c. V. art. II. § 3. pag. 36 nota.

(3) Ivi. (4) Ivi. (5) Ivi. (6) Ivi. (7) Prop. 10.

tis Dei, (ecco la forza di Dio) e l'altra⁽¹⁾, *Deus ipse nobis ideam tradidit omnipotentis operationis suae gratiae eam significans per illam, quae creaturas e nihilo producit* (ecco la forza che crea la volontà).

Voi qui direte che sono malizioso, perchè paragono le parole del Rosmini con le eresie di Quesnello, invece di raffrontarle con le parole del santo profeta David: *Cor mundum creavit in me Deus*.

Ma, carissimo mio, in tali cose io tengo questa regola: in prima credo alla Chiesa, la quale in quelle espressioni di Quesnello vede e condanna l'eresia della *grazia invincibile ed irresistibile*, e insieme l'eresia della *volontà passiva sotto la operazione della grazia*, anatematizzata già nel Canone IV della VI sessione del Concilio Eumenico di Trento⁽²⁾.

269. Quanto poi alle parole di David, io so che questi era un profeta ispirato da Dio, e perciò le sue parole non possono significare queste due eresie. All'incontro che il Rosmini sia un ispirato profeta, io non ne ho ancora prove sufficienti. Che sia stato ispirato nello scrivere, egli lo dice, e nello stesso luogo fa ancora una profezia con questi termini⁽³⁾: « Ecco dunque ciò che avverrà. La S. Sede tutto » esaminerà colla solita sua posatezza, imparzialità, prudenza e sapienza: ella andrà al fondo della cosa, e giudicherà con piena cognizione di causa... Ma che cosa in fine prescriverà? Ecco la persuasione mia fermissima. Non solo giudicherà pure e sane le mie » dottrine, e il suo autorevole giudizio le renderà più utili a' miei » prossimi, pe' quali io le scrissi, *credendo di scrivere quello che il » lume del Signore mi suggeriva*; ma di più la S. Sede riconoscerà » in esse degli argomenti validissimi, coi quali sterpare fino le radici » degli errori di Giansenio, Bajo, Quesnello... » Ora in quanto alla profezia, ella è adempita bensì, almeno in parte, in quanto dice che la Chiesa esaminerà tutto. Ma in quanto profetizza che la Chiesa approverà le sue dottrine, e coll'approvazione le renderà utili ai fedeli, tanto poco ha colto nel segno, che al rovescio, come leggiamo ne' pubblici documenti quella parte che è stata esaminata, è stata già messa all'indice dei libri proibiti, e così tolta dalle mani dei fedeli, come si fa dalle madri verso i figli coi cibi nocivi: il qual libro vi prego poi a cercarmelo, non avendolo io mai veduto. Del resto voi

(1) Prop. 25.

(2) Sopra n. 252.

(3) Lettera al can. Bertolozzi, Lucca 1841. pag. 13.

sapete che nel Deuteronomio ⁽¹⁾ questo è il segno indicato da Dio per discernere i falsi dai veri profeti, quando cioè essi predicano una cosa, e l'evento va al rovescio. Essendo dunque falsa la profezia, io nemmeno credo che sia stato ispirato nello scrivere come David.

270. Anche Quesnello ricorreva al Profeta David. Ma v'era una differenza, che negli scritti di Quesnello si vedeva già l'eresia luterana, calvinistica e giansenistica della grazia irresistibile e della volontà passiva sotto la grazia: onde appariva che a quelle eresie si riferiva il descrivere la grazia sotto l'idea di mano onnipotente di Dio che crea: le quali eresie negli scritti di David non si trovano.

A pari. Negli scritti del Rosmini troviamo la grazia *irresistibile* di Quesnello ⁽²⁾, e vi troveremo ancora la volontà passiva. Dunque giustissimamente quella definizione della grazia data dal Rosmini è da mettere in fascio con la giansenistica-quesnelliana, e nulla ha che fare cogli ispirati canti del Re profeta. Ma progrediamo.

271. Ed osservate come sotto altri aspetti e forme il Rosmini descrive i due allettamenti della grazia e della concupiscenza, fra cui sta la volontà.

Imperocchè ora vi descrive la grazia coll'aspetto di *carità o amor di Dio o amore di carità* ⁽³⁾, e quale ⁽⁴⁾ *istinto soprannaturale*: cui oppone ⁽⁵⁾ una *cupidigia umana e terrena*, ed un *istinto della natura degenerare*: e gl'istinti ⁽⁶⁾ appunto son que' dessi, cui si riducono tutti gl'impulsi... eccitatori della volontà.

Di nuovo da una parte abbiamo ⁽⁷⁾ una *volontà naturalmente inclinata al peccato*, dall'altra una *nuova volontà, diritta inclinata al bene che vi pianta lo Spirito Santo*.

Quinci ⁽⁸⁾ una *inclinazione perversa della volontà*, quindi ⁽⁹⁾ una *contrapposta inclinazione retta, una inclinazione della volontà al bene, dove sta propriamente la grazia che santifica l'uomo*.

Quinci ⁽¹⁰⁾ il *fomite del peccato*; quindi ⁽¹¹⁾ un amore al bene, alla virtù.

(1) Deut. XVIII. 22 (2) Sopra n. 243-252.

(3) Storia dell'Amore, lib. I. c. XXVII. § I. Vol. di Ascetica pag. 382 b-c., cap. XXXV. § 3. pag. 405 d. Catech. XXXI. Vol. di Catech. pag. 417 c.

(4) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. art. II. § 3. pag. 64 d.

(5) Storia dell'Amore, lib. I. cap. II. § 3. Asc. pag. 320 b.

(6) Antrop. lib. III. sez. II. cap. VIII. art. I. pag. 378 b-c. (7) Catech. XXVIII. pag. 402 c.

(8) Catech. XXVI. pag. 397 b. (9) Ivi pag. 397 a-b. (10) Catech. XXVIII. pag. 403 a.

(11) Ivi.

Quinci ⁽¹⁾ la *concupiscenza*, dalla quale inevitabilmente nascono molti e molti ⁽²⁾ peccati in tutto il corso della vita. Quindi ⁽³⁾ la *grazia*, per la quale l'uomo trova in Dio dolcezza prevalente alla dolcezza del peccato, una potenza ⁽⁴⁾ misteriosa e IRRESISTIBILE, colla quale Dio brucia e distrugge nell'uomo tutti i godimenti dei beni naturali e creati, una ⁽⁵⁾ *grazia prevalente e trionfante*, che muove infallibilmente e irresistibilmente a qualche atto santo.

272. Qui dunque avete, o carissimo, quanto potete mai desiderare: allettamento opposto ad allettamento, carità o santo amore opposto a cupidità o amore terrestre, istinto opposto a istinto, dolcezza a dolcezza, inclinazione ad inclinazione.

Avete anche dei cenni, che come lampi luminosi, vi fanno intravedere la midolla del sistema, come l'inevitabile nascere i tanti peccati della concupiscenza, e quindi la potenza misteriosa irresistibile, che con moto prevalente e trionfante irresistibilmente fa fare il bene.

273. Che se volete vedere come la grazia muova irresistibilmente l'umana volontà, aprite i libri ascetici del Rosmini, e leggerete ⁽⁶⁾ che « quell'amore che lo Spirito Santo loro (cioè ai fedeli o giusti) » diffonde nel cuore, fa sentire ad essi *com'è infinito bene quell'oggetto che amano, e nulla tutte le altre cose dell'universo* ».

Ora voi vi dovete ricordare ⁽⁷⁾ che « l'operare dietro quel motivo, » in contra al quale l'opposto ha una forza infinitamente piccola, e » quindi da aversi per nulla, come inetta ad essere da noi in noi avvertita », è un operare, che, giusta il Rosmini, non è libero, ed equivale ⁽⁸⁾ ad un atto posto senza deliberazione, istintivamente, spontaneamente, che vuol poi dire ⁽⁹⁾ necessariamente. E come già insegnava cgli nell'Antropologia ⁽¹⁰⁾ quando l'uno degli stimoli diventa come infinito rimpetto all'apposto, e questo diventa come nullo, « la volontà è come mossa e incitata da uno stimolo solo, e a quella » banda si muove spontaneamente, cessando ogni resistenza. In » tali momenti la sospensione dell'assenso non ha luogo, la volontà » è cacciata, determinata . . . ; il consenso è irreparabile ».

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. VI. art. I. pag. 70 b-c.

(2) Ivi cap. V. art. II. § 3. pag. 66 a. (3) Catech. XXXVIII. pag. 442 d.

(4) Catech. XXXIX. pag. 451 d. (5) Antrop. lib. III. sez. II. cap. VI. art. III. pag. 369 b.

(6) Storia dell'Am. lib. I. cap. XIV. § 2. pag. 345 a. (7) Sopra n. 18.

(8) Sopra n. 12. (9) Sopra n. 15-17.

(10) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 3. pag. 435 a-c.

Dunque quando l'umana volontà coopera all'unzione della carità, diffusa per lo Spirito Santo nei cuori, proprio la volontà è cacciata, determinata, il consenso è irreparabile, si muove *spontaneamente*, cioè ⁽¹⁾ senza libera scelta, in una parola, è necessitata. Ondè vedete che le opere ascetiche vanno d'accordo con le filosofiche.

274. Ma convien cercare inoltre, se nelle dottrine del Rosmini siamo liberi, quando cooperiamo a questa unzione della carità necessitante.

La risposta ve la voglio trarre dalla medesima ascetica rosminiana. Eccovi pertanto che in prima ci vi pone questo titolo a un capo ⁽²⁾: « Sotto Cristo la carità è comunicata agli uomini per » mezzi ordinarj e stabili, di che fu figura quanto avvenne agli » Ebrei sotto Giosuè ».

Il paragone sta qui, che Cristo introduce gli uomini al cielo, come Giosuè introdusse gli Ebrei nella terra promessa: l'arca poi che precedeva, era figura della « legge di Cristo ravvicinatasi al cuore, » vigorosissima ad aiutarci... per opera della carità ⁽³⁾ ».

Ciò posto sentite come la discorre l'autore ascetico ⁽⁴⁾: « Non » siamo noi già tratti con esterior miracolo alla terra felice del » cielo, ma noi stessi col *nostro libero volere* vi andiamo soave- » mente invitati dall'arca della legge (*legge della carità*)... Sebbene » l'ordine della grazia sia infinitamente più nobile e meraviglioso, » che non quello della natura: tuttavia.... per Gesù Cristo ella è » fatta una regolare misericordiosissima legislazione di vita, per la » quale noi siamo gradatamente a Dio condotti *senza che la nostra » libertà sia distrutta*, ma anzi avvalorata ».

275. Qui non c'è mezzo: una delle due. O la carità di Cristo, che qui l'autore dice comunicata agli uomini per mezzi ordinarj, è la stessa carità che nel precedente luogo ⁽⁵⁾ ei diceva diffondersi nei cuori dallo Spirito Santo, o no. Se egli dice che non è la stessa, oltre ad altre eresie, sarà per una fila di conseguenze tratto a negare coi greci scismatici e in questo anche eretici, che lo Spirito Santo non procede dal Figliuolo. Se poi confesserà che è la stessa carità, eccovi dunque da un lato la volontà ⁽⁶⁾ necessitata nella cooperazione alla grazia: e nondimeno ⁽⁷⁾ non *restare distrutta la sua libertà*, ma cooperare con libero volere.

(1) Sopra n. 17. (2) Storia dell'Amore, lib. II. cap. II. pag. 416 d. (3) Ivi § 1. pag. 417 a.

(4) Ivi pag. 417 b-c. (5) Sopra n. 273. (6) Sopra n. 273. (7) Sopra n. 274.

Eccovi dunque di nuovo il mostro bicipite della *grazia necessaria*, e della cooperazione *necessario-libera*.

276. Ma voi mi direte parervi difficile che il Rosmini insegni essere sempre la carità tale da far *sentire e sperimentare* come infinito bene ciò che amasi, e nulla tutte le cose dell'universo.

Ma che risponderò io? ivi così sta scritto: di più avrete già veduto anche prima⁽¹⁾, chiamare egli la grazia *una potenza misteriosa e irresistibile, colla quale Dio brucia e distrugge nell'uomo tutti i godimenti dei beni naturali e creati*. E voi avete abbastanza talento per capire, che se i godimenti *tutti* dei beni naturali e creati restano proprio *bruciati e distrutti*, forz'è che non si sentano più, se non come un *nulla*.

Se non che lo so bene che altrove non parla così; ma per conciliare tutto, ricordatevi i detti del Mamacchi⁽²⁾, e poi anche quelli del Borgo⁽³⁾, e più quei della Bolla dogmatica⁽⁴⁾: a certa gente non vale niente contraddirsi, purchè data l'occasione o opportuna o importuna, dove meno aspettate, vi inseriscano un'eresia. Anzi il contraddirla dappoi, fa il buon effetto, che i lettori meno si allarmino, e a motivo del sentimento cattolico passino poi sopra facilmente ai sensi erronei.

277. È dunque vero che altrove il Rosmini, anzi che descrivervi a quel modo la carità e la concupiscenza, vi dice⁽⁵⁾ che « *si hanno tutte le gradazioni nella forza dell'istinto perverso (concupiscenza), e nell'amore abituale della verità* », cioè nella *carità*, come rileverete confrontando questo luogo con un altro⁽⁶⁾, dove *amare la verità* equivale ad *amare il bene morale*, e questo equivale alla *carità*.

Ma non vi persuadiate già per questo che o la grazia, o la concupiscenza siano meno forze necessitanti.

278. A vederlo chiaramente e facilmente, osservate questo principio dell'autore⁽⁷⁾, che « se le due cose differissero di gradi fra di loro, potrebbe esservi un'elezione *spontanea* ».

E soggiunge⁽⁸⁾: Se l'ordine stesso assoluto (la legge, l'ordine) si pigliasse a considerare nella *dilettazione* ch'egli cagiona al sog-

(1) Sopra n. 271. (2) Sopra n. 437. (3) Sopra n. 257. (4) Ivi n. 258.

(5) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. III. § 3. pag. 49 a.

(6) Ivi lib. III. sez. I. cap. IV. art. I. pag. 247. d. con la nota (1).

(7) Autop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. I. § 1. pag. 408 d.

(8) Ivi.

» getto (all'uomo), il quale contempla la sua incessabile bellezza, quel-
 » l'ordine non sarebbe più desso, sarebbe *diletto* e non dovere, e la
 » scelta di cui noi parliamo (la libera), *non cade fra diletto e diletto*,
 » ma fra l' dovere assoluto e il *diletto soggettivo* ».

Il sentimento è ovvio, ma in questo momento il Rosmini stava nell'officina degl'inventori, e l'ha coperto con le solite scorze.

Vuol dunque dire che la elezione manca di libertà, quando le cose tra cui si ha da scegliere, differiscono fra loro di grado, come sarebbe se la scelta cadesse fra diletto e diletto. E avverte, che ancorchè tra i diletti si ponga quello che risulta del bello della virtù, ei torna lo stesso, perchè la scelta sarebbe sempre fra diletto e diletto, e non già tra il soggettivo e l'oggettivo, e (vedetè altro schiarimento altronde ⁽¹⁾ preso) « *il piacere e l'interesse inteso come si voglia, ha sempre riguardo in ultimo al soggetto: mentre il dovere è sempre verso un oggetto* ».

Riteniamo dunque fisso quel che importa, cioè l'elezione essere spontanea e non libera, quando la scelta cada fra diletto e diletto.

279. Ora vedete come l'autore descriva l'operazione della grazia. Vi dice adunque ⁽²⁾ che « *L'uomo peccando... volle soddisfare alla sua propria inclinazione...; nel peccato trovava una dilettazione confacente al naturale istinto della sua animalità* ». Come dunque la divina provvidenza designò salvare l'uomo? Ecco: « *facendogli colla grazia trovare in Dio una dolcezza prevalente alla dolcezza del peccato* ».

Ora pigliate la cosa come volete: o supponete che la dolcezza che Dio fa provare colla grazia sia come infinita, e la dolcezza del peccato diventi come nulla, e avrete la volontà dell'uomo necessitata per una ragione ⁽³⁾; o supponete che l'una dolcezza superi l'altra solo di gradi, e per altro verso ⁽⁴⁾ avrete la volontà senza libera scelta, cioè necessitata, giacchè tra diletto e diletto l'elezione non è libera, ma spontanea.

280. Ma vediamo la stessa cosa per un altro modo. Il Rosmini nella sua Antropologia pianta quest'altro principio ⁽⁵⁾ che « *quando la volontà consente di quietarsi in questo o in quel bene... questo consenso è spontaneo (sic in corsivo), ovvero è libero* ».

(1) Princ. delle Scienz. Moral. cap. IV. art. V. pag. 63 d. (2) Catech. XXXVIII. pag. 442 d.

(3) Sopra n. 273. (4) Sopra n. 278.

(5) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 3. pag. 433 e-d.

Già vi feci altrove notare ⁽¹⁾, che questa disgiuntiva, secondo noi peccherebbe contro le regole della logica, come se si dicesse: questo *o è un albero, o è una quercia*; ma pel Rosmini la logica v'è; perchè ha definito egli stesso ⁽²⁾, che *spontaneo* per lui vuol dire *senza libera scelta*.

Posta questa spiegazione, sentiamo dal Rosmini il resto. Ei così prosiegue: « Questo consenso è *spontaneo*, se non resiste a ciò che » trae naturalmente la volontà, se cede ad un'impressione sola, o fra » più impressioni alla più forte ».

284. Ciò che trae naturalmente la volontà non è poi altro che il bene, giacchè la volontà, come dice il Rosmini ⁽³⁾, « è una potenza, » per la quale l'uomo tende al bene che conosce ». Donde inferisce ⁽⁴⁾: » sicchè dalla stessa definizione è manifesto che l'uomo non può » conoscere un bene senza che la volontà tenda in esso come in suo » proprio ed essenziale oggetto ».

E vedete anche il resto di questa dottrina, perchè capirete poi meglio il suddetto ⁽⁵⁾ principio.

Ei prosegue ⁽⁶⁾: « Che se non sempre vuole l'uomo un bene da » lui conosciuto, questo non avviene per altro, se non perchè pre- » ferisce a quello un bene riputato maggiore ».

« Di qui ⁽⁷⁾ ne viene il corollario, che la volontà di natura sua » è potenza mobilissima, o per dir meglio, infinitamente mobile, di » maniera che non vi può esser bene, per minimo che sia, che cono- » sciuto per bene, non basti a muovere e *determinare* la volontà ».

Che ⁽⁸⁾ « se una data cosa venisse contemporaneamente guardata » sotto due aspetti.... il bene della cosa appresa non la tirerebbe » a sè, se non in quanto vincesses nella bilancia il male che gli sta a » fronte ».

282. Queste cose vi ho messo sott'occhio, onde conosciate bene il senso genuino di quel principio rosmينiano, cioè che cosa sia ciò che naturalmente trae, anzi *determina* la volontà: e che cosa sia quel moto o consenso spontaneo della medesima.

Or posto quel principio, che « *il consenso è spontaneo, se cede ad » un'impressione sola, o fra più impressioni alla più forte* », voi

(1) Sopra n. 17.

(2) Sopra l. e.

(3) Antrop. lib. III. sec. II. cap. VIII. art. IV. pag. 383 a-d. (4) Ivi. (5) Sopra n. 280.

(6) Antrop. l. e.

(7) Ivi pag. 383 a.

(8) Ivi pag. 383 b.

fate pure qualunque ipotesi tra la forza della grazia e la forza della concupiscenza, ma il consenso sempre l'avrete *spontaneo*, cioè *senza libertà*.

Perocchè, o supporrete che ⁽¹⁾ la grazia faccia sentire come infinito bene l'oggetto amato e nulla tutto il creato, e siamo nel caso che la volontà cede ad una impressione sola. Dunque il consenso è spontaneo e non libero.

Parimente siamo nel caso di un' impressione sola, quando si supponga ⁽²⁾ coll'autore, che « l'amore abituale del bene sia nullo, e il » perverso istinto urgentissimo ». E anche qui avremo il consenso spontaneo.

Se poi volete supporre varie gradazioni, giacchè il Rosmini ⁽³⁾ dice che tutte si danno le gradazioni; allora fate il caso come vi piace: perchè o maggiore vogliate fingere la forza della concupiscenza, o maggiore quella della grazia, quand'anche, come il Rosmini dice altrove ⁽⁴⁾ « la preponderanza fosse di meno che d'uno scrupolo, ivi » la volontà compie la sua volizione » : e alla più forte impressione cede col consenso *spontaneo* e non libero.

Dunque per altra via è manifesto che colla grazia e colla concupiscenza, secondo il Rosmini, la volontà coopera necessitata e non libera.

283. Resta ora a vedere come anche quando la grazia e la concupiscenza si rappresentano con allettamenti che sollecitano e seducono la volontà, rimanga luogo, secondo il Rosmini, all'ulteriore ereticale mostro, che unisce necessità e libertà. Giacchè (voi direte) finchè grazia e concupiscenza si descrivevano in abito di *volizioni virtuali*, cioè di *disposizione della volontà* ⁽⁵⁾, facilmente si capiva come non fossero cause *diverse dal principio volitivo*, e così ⁽⁶⁾ le azioni restassero libere, benchè necessitate, non essendo quella una necessità estrinseca, ma, secondo il Rosmini, *intrinseca*. Ma come si capisce la cosa, quando la grazia e la concupiscenza vengono fuori in abito di allettamenti?

284. Dolcissimo mio: qui non si tratta di capire le cose: chè troppe stramberie già abbiamo incontrato, ed altrettante e più ne incontro-

(1) Sopra n. 275. (2) Tratt. dalla Conc. lib. I. cap. IV. in fine pag. 49 a. (3) Sopra n. 277.

(4) Antrop. lib. III. sez. II. cap. VIII. art. VII. § 2. pag. 391 a-b. (5) Sopra n. 254.

(6) Sopra I. c.

remo (se continuiamo questo carteggio) le quali non entreranno nel cervello nè vostro nè d'altri, ma qui si tratta solo di sapere che cosa ne dica il Rosmini: perchè le eresie o checchè altro debbonsi rilevare non dal come intenderemmo la cosa noi, ma come la espone lo scrittore.

Il Rosmini pertanto non s'è dimenticato affatto questo punto: ha pensato ancora al caso, che grazia e concupiscenza compariscono vestite da *allettamenti*, e assicurando tutti che anche così non si debbono dire cause diverse dalla volontà, ha rassicurato loro il privilegio di necessitare senza ledere la libertà, e di muovere ad azioni *necessario-libere*.

Eccovi le sue parole chiarissime⁽¹⁾: « Queste forze, che s'insinuano » nella volontà, come pure i motivi di operare, che allettano quinci » e quindi la volontà, possono essere contrarj: quindi nasce la lotta. » Ma questa lotta (attento qui) non è fra la volontà e un *agente da lei diverso*; ma tutti e due i principj che lottano fra di loro (grazia » e concupiscenza) *sono nella volontà*, sono due motivi che tentano » d'imitarla a sè col presente allettamento ».

Non essendo dunque neppure gli allettamenti *agenti stranieri e diversi dalla volontà*, sta negl' insegnamenti del Rosmini che le azioni, benchè necessitate, restino libere⁽²⁾; e siccome è proprio quella libertà, donde proviene *il merito in senso rigoroso*⁽³⁾, così eccovi di nuovo il mostro, anzi gruppo di mostri ereticali della grazia e della concupiscenza, che colle loro dolcezze celeste e terrestre necessitano la volontà coll'averne azioni libero-necessario-meritorie.

Le quali magnificenze è fuor di dubbio che auderanno a meritare all'autore un onorificentissimo diploma dai signori di Utrecht, e glie lo meriterebbero anche dai Ginevrini, se fossero fedeli alle tradizioni di Teodore Beza.

285. Di qui ancora rileverete con quanta verità e sincerità il Rosmini gridasse alto⁽⁴⁾ che ai giorni nostri *il Giansenismo è abbattuto*. « E abbattuto il giansenismo (ci dice), qual mai errore rimane più a » temersi nella Chiesa di Dio? *Il razionalismo*: ecco il vero nemico » dell'età nostra ».

È già non poteva essere altrimenti. Che il giansenismo non fosse

(1) Tratt. della Cons. lib. I. cap. V. art. II. § 3. pag. 56 d. in nota.

(2) Sopra n. 254.

(3) Sopra n. 131-133.

(4) Rispo. al f. E. n. XLI. pag. 69. al. 81 b.

abbattuto, giacchè il Rosmini nella sua lettera al Bertolozzi ⁽¹⁾ assicura che nelle sue opere la Chiesa di Dio troverà argomenti validissimi con cui sterpare finò dalle radici gli errori di Giansenio, di Bajò, Quesnello e di simili altre pesti; e che infatti colle sue opere il Rosmini tutto sia nell'abbattere, distruggere ed estirpare il giansenismo fino dalle radici, voi finora ne avete tante prove che non ne potete dubitare.

286. Una parola e poi finisco. Voi mi scriveste che uno degli amici non vede volentieri, che a determinare le dottrine del Rosmini raccolga qua e là i suoi sentimenti da varj luoghi delle sue opere. Causo pertanto che brontolerà assai per questa lettera.

Ditegli in prima, che il mostro nella precedente lettera glie l'ho mostrato esposto tutto intero nel paragrafo solo, dove si disputa delle *volizioni virtuali e abituali*. In secondo luogo quell'anima candidissima deve considerare che, rispetto alle opere infette di errori, e principalmente di errori gianseniani, valgono certe regole, che per avventura non hanno luogo con altri libri. Dirò la cosa con le parole di Carlo' Borgo in una seconda sua lettera sul Sinodo di Pistoja ⁽²⁾. Egli pertanto così scriveva: « *Convieni per mente ad una malizia usitatissima degli eretici, e singolarmente di quei vili e vigliacchi che non hanno la lealtà di dire interamente ciò che pensano, quali sono e più di tutti i giansenisti. Costoro quando insinuar vogliono un errore più ributtante, lo spezzano in brani, e li gettan qua e là divisamente ne' loro scritti: ne fanno bere il veleno a sorsi: nè non è perciò agli incauti meno dannoso. Ma chi a fondo conosce il loro malvagio disegno, sa ben le sparse membra del mostro raccogliere, e avvicinare: allora è che i semplici leggitori sentono tutto il salutare ribrezzo e l'orror dovuto dell'ereticale dottrina....* »

Questi aforismi serviranno, se ha mente docile, a togliergli ogni scrupolo. Addio.

(1) Sopra n. 269. Filos. della mor. vol. IV. pag. 8 d.

(2) Hale 1790. pag. 55.



LETTERA XVIII.

ARGOMENTO SENZA REPLICA DEL GIANSENSIMO ROSMINIANO.

SOMMARIO

Argomenti in confronto (287). — Il Rosmini apologeta laconico (288-289). — Si burla de' suoi ammiratori, e dà ragione agli accusatori (290-295). — Apologeta ausiliare, condanna senza accorgersene il cliente (296). — Lettera apologetica (297). — Commedia vecchia e nuova (298-300). — L'avvocato condanna il cliente (300-302). — Discorso senza cognizione della causa (303). — Conclusione, e ristampa napoletana (304).

287. Onde credete, o amico, che più io mi sia persuaso negli scritti del Rosmini dover dominare sovranamente le eretiche dottrine che l'ipocrita autore dell'*Augustinus* aveva rubato dai calvinisti? Quale stimate che per me sia stata la prova più convincente? Forse lo scorgere sì largamente e con tanto studio disseminata l'eresia del merito e demerito attribuito alle azioni poste senza libertà, di cui tante prove avete veduto nelle prime undici delle mie lettere, senza contare le nuove replicate conferme che ne ho dato nella lettera tredicesima, e poi anche nella sedicesima e diciassettesima? Forse in veder pervertito coi giansenisti, calvinisti e luterani il cattolico insegnamento sull'essenza della libertà, come vi esposi nella lettera nona, e vi confermai nella terza decima e nella sedicesima? Forse nel vedere sì nettamente insegnato dal Rosmini l'eretico sistema delle due dilettazioni necessitanti, prima sotto la *filosofica scorza* delle volizioni virtuali, poi senza tante scorze nei termini stessi della scuola giansenistica?

No, o carissimo, no affatto. Non nego già esser questi argomenti da persuaderne anche una testa di legno, esser prove sì massiccie, da ferir la vista anche di un orbo. Ma l'argomento più decretorio che il Rosmini si era affogato dentro alla pece gianseniana fino sopra la testa, è stato un altro. Questo è venuto dalle sue apologie: ed ho toccato con mano la verità di quel detto: *causa patrocini non bona pejor erit*. Vedete se dico il vero.

288. Due sono gli apologeti che dalle opere del Rosmini sonosi studiati di rimuovere la taccia di giansenismo. L'uno è il Rosmini stesso, l'altro fu l'autore dell'articolo accennatovi altrove ⁽¹⁾ del Propagatore Religioso di Torino.

Cominciamo dall'apologia che ha fatto di sè il Rosmini. E sul bel principio fate una riflessione. L'accusa di insegnare l'eretico sistema delle due dilettazioni necessitanti e irresistibili è ella una inezia o bagattella sì piccola, da meritare appena il fastidio di dirne alcune parole in una nota? Ebbene. Scorrete quelle trecento pagine dell'apologia rosmينية, e non troverete che siasi risposto a questa sì tremenda accusa se non in una nota ⁽²⁾, proprio nella stessa maniera che il medesimo Rosmini, accusato del pari di insegnare l'eretica proposizione terza di Giansenio ⁽³⁾, non trovò tempo nè luogo per difendersi, se non con qualche parola nelle note.

Dunque, ho conchiuso, questo è un tasto che il Rosmini tocca troppo malvolentieri. E che un uomo sì secondo di ripieghi, buoni o tristi che sieno ⁽⁴⁾, abbia rifuggito dall'entrare in questa materia, deve esservene una gran ragione.

289. Guardando poi che cosa abbia detto in quella nota, già altrove ⁽⁵⁾ vi accennai, che circa l'accusa del dire *irresistibili* le dilettazioni, egli ha osservato il più perfetto silenzio. Ma perchè, dissi meco stesso, uomo com'è il Rosmini fecondissimo di partiti, almeno non tentò di dare una qualche spiegazione a' suoi detti? Ma no! egli si è stato zitto; ha poi tolto furtivamente ⁽⁶⁾ la parola *irresistibilmente* da un sito; ma parlarne questo poi no!

290. Ma che dunque ha detto il Rosmini? La sua risposta abbraccia tre punti: e questi sono che più d'ogni altro argomento dimostrano la condizione della sua causa, e ci accertano del male.

Ecco la prima replica del Rosmini ⁽⁷⁾: « La dottrina da me data » della libertà (Ved. *Princ. della scienza morale*, c. V, e in tanti altri luoghi delle mie opere) distrugge fin la radice del sistema » giansenistico, perchè dimostra consistere la libertà umana nel » potere di accrescere e di diminuire la stessa dilettazione; sicchè » questa prevale e domina, perchè il libero arbitrio a ciò la deter-

(1) Sopra n. 226.

(2) Ris. al l. E. n. CXVII. pag. 292. al. 284. in not.

(3) Vedi sopra n. 6.

(4) Sopra n. 6-7.

(5) Sopra n. 260.

(6) Vedi sopra n. 260.

(7) Ris. al l. E. n. CXVII. pag. 232. al. 284 e. in not.

» mina.... » E qui una filippica contro il suo accusatore, che taccia non pure d'ignoranza, ma d'incapacità d'imparare, poço ricordevole dell'avviso da lui inculcato ⁽¹⁾, che *le ingiurie non sono ragioni*.

291. Voi a vedere che difesa spallata sia questa, non avete che a riandare ciò che su la dottrina rosminiana circa la libertà abbiamo osservato nella lettera nona, e si è confermato più volte dappoi nelle seguenti lettere, e segnatamente nella decima, tredicesima e sedicesima: e al certo si trattava di *luoghi delle sue opere*.

Ma lasciate pur da parte tutto questo. Egli appella espressamente al capo V de' *Principj della scienza morale*, e colà vi condurrò. Nè al nostro intento v'è bisogno di lunghi studj su le trenta e più pagine di quel capo. Già vi dissi che le dottrine del Rosmini su la libertà, le avremmo poi vedute di proposito: così dissi, e così faremo a suo tempo. A conoscere quanto pesi la difesa cereata in questo capo dal Rosmini, basterà qui leggere ciò che ha nell'articolo ottavo, che porta questo titolo: *Corollari circa la libertà della volontà*.

Ora leggete il corollario secondo concepito in questi termini ⁽²⁾

« Se nell'uomo non fosse che la sola cognizione diretta, nè si pres-
 » sentassero stimoli contrarj, cioè tendenti a costituirsi nella mente
 » umana in altrettante ragioni di operare contro alla norma della
 » cognizione diretta, *la volontà sarebbe nel suo massimo grado di*
 » *libertà* ».

A non vedere che qui si tratta del caso, in cui la volontà è incitata da uno stimolo solo, nè ha che un bene solo da abbracciare, bisogna esser cieco.

Ora noi già più e più volte abbiamo visto ⁽³⁾ che quando la volontà è mossa da uno stimolo solo, quando cede a un' impressione sola, quando non ha che un bene solo da eleggere, secondo il Rosmini ella opera necessariamente.

Vedete anche queste sue parole ⁽⁴⁾: « Avvi anco una *necessità* che
 » *non è altro che la volontà stessa* determinata, o perchè è giunta
 » a' suoi termini, come in cielo e nell'inferno; o *perchè le leggi in-*
 » *trinseche di sua natura non le lasciano che un partito da pren-*
 » *dere, come se un bene solo le apparisse e nessun altro* ».

La conclusione è, che il Rosmini ci rimanda ad un luogo dove

(1) Sopra n. 186 nell'Aforismo IV.

(2) Princ. della Sc. mor. pag. 106 a.

(3) Sopra n. 18-280 282.

(4) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. art. I. not. pag. 51 d.

egli alla giansenistica ripone il *massimo grado di libertà* in ciò che egli stesso chiama *necessità*: ma secondo i suoi principj ciò corre ottimamente, perchè questa *necessità* essendo *non altro che la volontà stessa*, non ripugna alla libertà, come l'abbiamo veduto da lui definita ⁽¹⁾, non essendo questa una causa necessitante estrinseca, ma intrinseca.

292. Conchiudiamo. Quando uno scrittore a difendersi dalla taccia di insegnare le eresie di Giansenio vi rimanda ad un luogo, dove spiattellatamente propone il sistema gianseniano, una delle due: o lo fa perchè non ha altro da dire, o la fa perchè intende di dar nuovo saggio di professare il giansenismo, e burlare i suoi avvocati dabbene.

Voi pigliate la cosa come volete. Ma è indubitato che tal difesa è un argomento perentorio dell' infezione giansenistica delle opere.

293. La seconda replica del Rosmini è questa ⁽²⁾: « Niuna forza può muovere la volontà, se ella stessa non cede; e nel poter resistere al movente e non associarsi ad esso, sta appunto la radice della libertà ». Indi alcuni luoghi di S. Tommaso.

Risposta più ridicola della prima. Che importa se la radice della libertà sta nel poter resistere al movente, quando egli insegna che grazia e concupiscenza sono irresistibili? L'unica vera conclusione sarà che ei dunque non ammette la libertà. Oppure il suo *poter resistere* sarà quel giansenistico che si concilia coll'essere le dilettazioni irresistibili, come appunto la sua libertà è la preta giansenistica che sta associata con la necessità: e già si sa che anche i vecchi ipocriti giansenisti con una filatera di cavilli e di equivoci e piccole astuzie di parole ambigue insegnavano che alle dilettazioni irresistibili si può resistere, e in Giansenio stesso si trova ammessa l'*indifferentia potentiae*, e l'*indifferentia ad utrumque*.

294. Ma la più curiosa e questa, che dopo un testo di S. Tommaso, in cui si prova, che *actus est a propria inclinatione* (quasi che il portare dei testi di S. Tommaso a proposito o no provasse che il Rosmini ne' suoi scritti non ha insegnato gli errori di Giansenio), seguita così: « Ond'egli è uopo, secondo S. Tommaso, che nell'infusione della carità Iddio muova la volontà in modo che con lei con-

(1) Sopra n. 151-153. 201-254. (2) Resp. al. f. E. l. c. pag. 292 al. 284 d. in nota.

» spiri ». Veramente qui non si cerca che abbia detto S. Tommaso, ma che cosa abbia insegnato il Rosmini.

Ora volete vedere che *conspirazione* sia quella della volontà, secondo il Rosmini? Leggetelo presso lui stesso ⁽¹⁾: « Ma sia introdotto un altro principio nell'uomo, *non per opera di libera volontà, ma di nuovo per necessità*, venga cioè infusa la grazia. La dannazione è tolta incontanente, l'uomo è salvato ». E di nuovo ⁽²⁾: « E tratta nell'essenza dell'anima la grazia, e aggiuntavi la cooperazione *del semplice nostro volere*, la salute umana è assicurata ».

La volontà dunque che cospira colla grazia, secondo il Rosmini, non è che semplice volontà, volontà necessitata.

Dunque anche per la seconda volta il Rosmini, per difendersi dalla taccia d'insegnare che le dilettazioni necessitino, vi mette avanti que' suoi principj che dimostrano la volontà necessitata.

Dunque, ripeto, o nulla ha che riporre, o vuol confermare l'eresia una volta detta, e burlarsi di chi si rompe la gola a proclamar cattoliche le sue dottrine.

295. Terza ed ultima replica del Rosmini ⁽³⁾: « Che più? Se il luogo da lui (l'avversario) censurato come infetto di giansenismo, termina con queste precise parole: - la volontà cresce la forza dell'uno edell'altro dei due allettamenti PER L'INTRINSECA SUA PROPRIA ENERGIA (sic in majuscolo); - parole che del tutto abbattono il gianseniano sistema delle due dilettazioni prevalcuti su l'umana volontà? »

Carissimo mio: se le parole, in cui il Rosmini qui pone la sua difesa, fossero tratte da qualche altro luogo delle sue opere, dirci che non potendo altro ha voluto almeno gettar comunque polvere negli occhi. Ma trarre la sua difesa dalle parole di una nota, la quale im- prende a spiegare, che la volontà benchè pecchi *necessariamente*, pure non patisce violenza, e dove replicatamente dice, che pecca *spontaneamente*, che consente *spontanea*, i quali vocaboli nel suo dizionario e per sua definizione nominale ⁽⁴⁾ significano *senza libertà*, che cosa ci lascia a conchiudere? Quello che ho già detto: o che il Rosmini nulla ha che riporre all'accusa, o che ha voluto confermare positivamente, non ammettere egli altri sentimenti che gl'in-

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. VI. art. II. pag. 72 b-e. (2) Ivi cap. V. art. II. § 3. pag. 62 a-b

(3) Il-p. al t. E. I. c. 122. 295 al. 223 d. in nota. (4) Sopra n. 47.

dieati da lui al lettore, cioè quei di Giansenio e così mostrar che i suoi avvocati non capirono un ette.

Dunque, io aveva ragione quando dissi che l'apologia da sè fatta, rispetto alla taccia di giansenismo, era la prova fra tutte la più convincente a concludere, che le eresie di Giansenio ne' suoi libri sovraneamente padroneggiano.

296. Veniamo adesso alle apologie del giornalista piemontese, il quale, per quanto pare, non misurò le acque in cui entrava, e più che la mente e il cuore prestò in questo affare la mano, o almeno il nome.

Egli dapprima rispose così ⁽¹⁾: « Nè avvi ombra di giansenismo in » riconoscere col Rosmini certe dilettazioni ree o buone, le quali » iuvino bensì la volontà, e tentino di tirarla a sè; ma non la tra- » scino *necessariamente, irresistibilmente*. Si il *necessariamente,* » *l'irresistibilmente* si leggono solo nel libretto del signor Eusebio, » non nel Trattato della Coscienza ».

Qui lo scrittore mostra l'animo cattolico, e implicitamente condanna di giansenismo il Rosmini, se mai il *necessariamente* e l'*irresistibilmente* fossero davvero anche ne' suoi libri. Che poi il *necessariamente* e l'*irresistibilmente* vi sieno, noi già il vedemmo nelle lettere precedenti, e più il vedremo nelle seguenti. Intanto era vero, che *ad litteram* l'*irresistibilmente* nel Trattato della Coscienza non v'era. Siccome però questa difesa è nulla, se l'*irresistibilmente* poi stava negli altri libri; così il Rosmini, forse anche per non fare scomparire chi gli aveva fatto il servizio di difenderne la fama, zitto zitto tolse quella parola da un luogo dell'Antropologia, come già notammo ⁽²⁾.

Fin qui l'apologista concorre a condannare il Rosmini.

297. Le altre difese io le piglio da una lettera stampata in Milano, e per quanto pare in quei tempi (giacchè non vedo data di tempo), la quale secondo l'esordio parrebbe dell'autore medesimo dell'articolo citato del Propagatore, e così la piglierò, sebbene l'essere questa stampata dal tipografo del Rosmini in Milano, certo stile.... Basta, queste ad ogni modo sono quistioni inutili, e o sia un nome imprestato, sia altrimenti, noi ci curiamo della cosa, e non dei nomi.

(1) Prop. Relig. vol. XI. disp. 12. pag. 375 e 26, nell'ediz. separ. (2) Sopra n. 264.

E la cosa è che certamente l'autore deve avere posto ogni studio per allontanare dal Rosmini quella sì nera taccia di giansenismo. Laonde è da presumersi che gli argomenti di difesa, che vedremo da lui adoperarsi, sieno il più anzi il tutto che a tal proposito si possa arrecare.

298. L'apologista adunque, avendo poscia scorto che veramente e il *necessariamente* e l'*irresistibilmente* negli scritti del Rosmini ci stavano, cerca ad ogni modo di trovare differenze tra lui e Giansenio: in che avrà certo avuta buona intenzione.

Primieramente adunque trova una differenza in questo, che (1) « secondo Giansenio, quelle due dilettazioni rea e buona, vincitrici » alla lor volta, sono cause affatto estranee o distinte dalla volontà ». Quindi (2) dice non doversi calunniare il Rosmini « d'aver ristabilito il » sistema giansenistico di due dilettazioni, le quali in primo luogo » sieno motivi estranei alla volontà ».

299. Credetemi, che nel leggere tali cose non potei trattenere il riso. Imperocchè mi sono ricordato la storia curiosa su cui rideva tanto l'ottimo nostro maestro il can. Ambrosi, e che potete vedere anche presso Stefano de Champs, cioè che allorquando i Cattolici rinfacciarono ai Luterani e ai Calvinisti di risuscitare la dottrina dei Manichei e dei Fatalisti nel porre la volontà necessitata al bene e al male, costoro risposero, che quei vecchi eretici parlavano di necessità *estrinseca*, laddove essi ammettevano una necessità *intrinseca*. Poco dopo i cattolici del pari rinfacciarono ai giansenisti di rinnovare gli insegnamenti di Lutero e di Calvino, mentre al par di loro ponevano la volontà umana necessitata al bene e al male. Ed ecco i giansenisti a rispondere, essere diversissima la dottrina: perchè Lutero e Calvino parlavano di necessità *estrinseca*, laddove essi non stabilivano se non una necessità *intrinseca*: onde sapete che i teologi nello stabilire la tesi sull'essenza della libertà contro i giansenisti, insistono tanto nell'escludere anche la necessità intrinseca (3).

Che avrebbe detto il nostro Ambrosi, che direbbe se aprendo adesso gli occhi, vedesse che ai giorni nostri si rinovella la scena comica, e obbiettandosi alle rosminiane dottrine la conformità con Giansenio, si risponde che le cause necessitanti secondo Giansenio,

(1) Lettera cit. pag. 10.

(2) Ivi pag. 12 d.

(3) Vedi sopra n. 132.

erano *estrinseche*, non così secondo il Rosmini? E già alla fine dei conti dicono la verità gli ultimi allo stesso modo che i primi.

300. Il più bello poi è, che l'apologista volendo provare la detta differenza invece di ricorrere ad un luogo dove il Rosmini dica che gli allettamenti *non sono agenti diversi dalla volontà*, come quello che vi arrecai io stesso ⁽¹⁾, invece ne trascrive queste parole ⁽²⁾ « Se » sul principio operativo dell'uomo che si chiama volontà, possa influire l'azione d'una forza *diversa* da esso di tal foggia, che lo » pieghi e determini necessariamente da una parte o dall'altra »: nel qual luogo, la causa necessitante, dandosi come *estrinseca*, l'avvocato invece di provare che la dottrina del Rosmini è diversa da quella di Giansenio, viene anzi a dimostrare che è conformissima.

Ed io posso insegnare all'apologista un altro luogo del Rosmini, onde raccogliere che gli allettamenti sono stranieri alla volontà. Giachè egli ⁽³⁾ altrove dice espressamente che « l'istinto che sollecita la » volontà è cosa straniera alla volontà stessa ». Ora voi vi ricorderete che ⁽⁴⁾ il Rosmini dà l'appellazione *d'istinto* tanto alla grazia che alla concupiscenza. Sicchè anche per questo verso potrei concludere *ad hominem* contro l'apologista, che dunque tanto Giansenio che il Rosmini in questa parte cantano all'unisono.

301. Fatto sta che da Giansenio ⁽⁵⁾ la dilettazione si chiama *actus voluntatis indeliberatus, talora simplex voluntas, o anche complacentia, o amor voluntatis*, ovvero *desiderium quoddam*, non altrimenti che il Rosmini la chiami *inclinazione, propensione, pendenza, istinto, piega della volontà, amore, volizione virtuale o brama*.

Vengano poi a battaglia comica fra loro quanto lor piace, e contrastino, se tal necessità debba dirsi estrinseca o intrinseca, Lutcrani, Calvinisti, Giansenisti, e in ultimo anche il Rosmini, e questi di più chiami agenti ora diversi, ora non diversi gli allettamenti; saranno questioni di parole: e quando anche l'apologista ⁽⁶⁾ ci consente che quegli allettamenti piegano e determinano necessariamente la volontà, all'intento presente basta.

302. Una seconda differenza tra Giansenio e il Rosmini l'apologista dice ⁽⁷⁾ essere, che secondo il primo la volontà è *passiva*, no secondo il Rosmini.

(1) Sopra n. 284.

(2) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. art. I. pag. 52 d. 55 s.

(3) Autrop. lib. IV. cap. XI. art. I. pag. 533 e.

(4) Sopra n. 271.

(5) De grat. Cbrl. lib. IV. cap. XI.

(6) Sopra n. 300.

(7) Lett. cit. pag. 11 s.

Voi vi ricorderete, che studiando il trattato *De actibus humanis* avemmo già da vedere le sofisticherie de' giansenisti, che dicevano di ammettere una volontà attiva per differenziarsi dai Luterani e Calvinisti, cui ascrivevano il dire la volontà *passiva*: di che però anche i Luterani e i Calvinisti si lagnavano, quasi fossero calunniati. Ma sono le comedie solite, e simili alle precedenti.

Intanto l'apologista ci ha detto egli stesso ⁽¹⁾, che il Rosmini parla degli allettamenti necessitanti nella questione da lui riferita, cioè « Se sulla volontà dell' uomo possa influire l'azione di una » forza diversa da esso di tal foggia, che lo pieghi e determini » necessariamente da una parte o dall'altra ».

Ora la risposta del Rosmini è ⁽²⁾ che « con una sagace osserva- » zione (la ragione) rileva altresì nel fatto, che la volontà è talora » a suo modo *passiva* e anco necessitata ».

E più chiaramente nell' *Antropologia*: ⁽³⁾ « Acciocchè la vo- » lontà si muova e pieghi *necessariamente* verso il bene o verso » il male morale, primieramente ella dee essere sollecitata da qual- » che istinto o buono o cattivo. Ma le sollecitazioni degl' istinti, » sieno quanto si voglia veementi, non sono mai una causa piena e » necessitante la volontà. La causa si fa piena colla cedevolezza e col » consenso della volontà stessa agl'inviti dell'istinto. Ma questo ce- » dere e questo consentire della volontà non è libero, il che sa- » rebbe contro l'ipotesi, ma spontaneo. Dunque egli nasce in virtù » delle leggi della spontaneità... Raccogliamo: gli elementi di quella » forza, onde la volontà viene necessariamente determinata sono » due, 1.^o gl'inviti degl'istinti; 2.^o le leggi della spontaneità. Ora » chi ben considera questi elementi, vede, che rispetto ad entrambi » la volontà e la persona è *passiva* e non attiva ».

Dunque se l'apologista concede, anzi sostiene che il dire *passiva* la volontà quando essa opera mossa dalla grazia o dalla concupiscenza, è la dottrina di Giansenio, egli ci dà una prova di più, che la dottrina di Giansenio è quella del Rosmini: giacchè anche il Rosmini ammette nè più nè meno la volontà *passiva*.

303. La terza differenza, che l'apologista trova tra Giansenio e il filosofo roveretano si è, che ⁽⁴⁾ secondo il primo la volontà in tutto il

(1) Sopra n. 300. (2) Tratt. della Cons. lib. I. cap. V. art. II. pag. 53 h.

(3) Antrop. lib. IV. cap. XI. art. I. pag. 533 b-c. (4) Lett. cit. pag. 11 a-b.

corso dell'umana vita non esercita mai la libertà bilaterale: laddove il Rosmini se non in tutte le azioni almeno in molte ammette che siamo liberi. E qui adduce alcune parole del celebre capo V de' Principj della Scienza morale, come aveva già fatto il Rosmini stesso ⁽¹⁾.

Non è qui luogo a dimostrarc, che la necessità di operare si estende a tutte le azioni anche secondo il Rosmini. Osservate il principio posto dal Rosmini ⁽²⁾ che « spontaneo (cioè non libero) è il consenso » sia che ceda a un' impressione sola, sia che fra più impressioni ceda alla più forte, e poi ditemi se vi possa essere eccezione. Ma più chiare si faranno tai cose andando avanti. Intanto avvertite, che l'apologista s'è indotto a mettere cotesta differenza, perchè e in quel capitolo V de' Principj ec., e altrove ha letto, che la volontà è libera a questo e a quell'atto, senza accorgersi, che secondo il Rosmini la libertà anche per le dottrine di quel capitolo ⁽³⁾ si riduce ad una spontaneità la quale si accorda colla necessità, anzi necessità viene appellata dal Rosmini stesso ⁽⁴⁾. Sicchè il mettere cotesta differenza tra il Rosmini e Giansenio, nasce unicamente dal non aver egli asseguita interamente la rosminiana dottrina su la libertà. Sicchè questa replica non vale nè punto nè fiore più dalle altre.

304. Ecco dunque il risultato delle apologie fatte al Rosmini sul conto del giansenismo. Egli o non ha saputo dir nulla in contrario, o anzi ha confermato che così la pensa, rimettendoci per vedere le sue difese a quei luoghi dove trovasi appunto la stessa peste. Il suo apologista poi ha voluto assegnare i caratteri (bene o male) della dottrina gianseniana colla buona intenzione di mostrarne aliene le sentenze del Rosmini; e l'esito del confronto per l'opposto è stato di trovarle conformi.

Ora che con tutti gli sforzi del versatilissimo talento del Rosmini, che con' tutti i conati della buona intenzione di un altro, che ha voluto, come meglio sapeva, difenderlo, non siasi a suo discarico potuto rinvenire cosa nè grande nè piccola, la quale abbia almeno un colore, un'apparenza qualunque di probabilità o di verosimiglianza, almeno un'ombra di ragione, per me questo è l'argomento più certo, la prova più di tutte convincente, che nelle opere rosminiane l'eretiche dottrine dell'iprense ipocrita campeggiano e dominano.

(1) Sopra n. 291.

(2) Sopra n. 230. 282.

(3) Sopra n. 291.

(4) Sopra n. 134.

Solamente non so comprendere, che si stessero facendo, con queste belle dottrine sotto gli occhi, certi letterati di que' paesi ove le opere rosminiane ebbero molto corso, i quali anche da qualche articolo mandato alle gazzette volevano pur fare vedere di aver seguito passo passo le controversie allora insorte. Dissi, di *quei paesi*, perchè voi sapete che dalle parti nostre pochissimo corso hanno queste opere, sicchè, tranne alcuni che le acquistarono senza sapere che vi fosse dentro, è difficile rinvenirne copia. Dio poi la perdoni a colui, che con buona intenzione, sia pure, ma insieme con sì poco cervello fu autore di comunicare questa peste ai poveri napoletani con una nuova edizione di queste opere fatta proprio a Napoli.



LETTERA XIX.

GRAZIA IRRESISTIBILE ALLA QUESNELLIANA.

SOMMARIO

La sua porzione anche ai chiericuzzi e alle donnicciuole (303). — Irresistibile grazia onnipotente: Quesnello, Agostino, Rosmini, il Real Profeta (306-313). — Irresistibile braccio onnipotente. — Verga di ferro (314). — Irresistibili dolcezze della Sposa dei sacri cantici (315). — Irresistibile grazia della divina parola (316). — Saggio di destrezza (317). — Una prefazione (318). — Impresa arditissima. S. Ignazio giansenista (319). — La migliore scusa (320).

305. L'eretico sistema della grazia e della concupiscenza moventi irresistibilmente la volontà ad agire, vi dissi già proporsi dal Rosmini ora filosoficamente colle scorze dei termini tecnici, ora col popolare linguaggio che da tutti si può gustare.

Nella sedicesima lettera il vedeste nella scorza delle *volizioni virtuali*: nella seguente un qualche cenno ne aveste anche in forme popolari; ma ivi pure fu bisogno andare ricorrendo ai lavori usciti dall'officina inventrice della scienza, e però involti nelle scorze.

In questa spero che avrete più ancora di trattazione popolare. Perchè il Rosmini ha avuto cura di non lasciare senza il miele gianseniano nemmeno i libri popolari, i catechetici, gli omiletici, gli ascetici, affinchè gustare a comodo ne potesse il chierichetto studente, il laico, ed anche la monaca e la divota donnicciuola, e tanto più il veleno a queste penetrasse nelle midolle, quanto più con divozione leggeranno ascoltando la Messa.

Tratteniamoci in prima intorno a ciò che spetta la *grazia*: indi toccheremo quel che appartiene alla concupiscenza.

306. Avete mai osservato, come Quesnello non la finisce mai di mettere avanti l'*onnipotenza* di Dio quando parla della grazia? Uditelo: *Gratia est operatio manus omnipotentis Dei* ⁽¹⁾; *Gratia non est aliud, quam voluntas omnipotentis Dei* ⁽²⁾; *nullae sunt illecebrae, quae non cedant illecebris gratiae, quia nihil resistit omnipo-*

(1) Prop. 40.

(2) Prop. 11 et 12.

tenti ⁽¹⁾: *concordia omnipotens operationis Dei* ⁽²⁾: *omnipotentis operationis suae gratiae* ⁽³⁾: e così andate dicendo di altre proposizioni.

307. Eppur io considero che il riconoscere la potenza o l'onnipotenza di Dio nella economia della grazia, per sè non è concetto alieno dalla dottrina cattolica. Nelle S. Scritture si legge ⁽⁴⁾, *Cor regis in manu Domini: quocumque voluerit, inclinabit illud*. E poi mi ricordo pure il detto di Agostino, che Iddio *habet inclinandum cordium omnipotentissimam potestatem*.

308. Sè non che voi già col pensiero mi prevenite: esservi un senso sano e cattolico con cui si significa, che Iddio sa ottenere infallibilmente colla sua grazia quanto e quando vuole. Ma esservene un eretico, quando si predica l'onnipotenza della grazia, a significare che è *irresistibile*. E il veleno ereticale di Quesnello cccolo espresso in questa proposizione ⁽⁵⁾: « *Gratia Jesu Christi est gratia fortis, potens, suprema, invincibilis, ut pote quae est operatio voluntatis omnipotentis* ».

309. Quindi vi feci notare ⁽⁶⁾ altrove, che quando il Rosmini chiamava la grazia *quella forza di Dio che... crea la volontà stessa*, ei consonava al P. ab. Quesnello e non alla Scrittura, perchè trovandosi negli scritti del Rosmini la grazia *irresistibile* come in quelli di Quesnello, quindi si rilevava nella locuzione e di Quesnello e del Rosmini il pravo senso che non era nelle parole del profeta David.

Ora proséguiamo a vedere quanta sia e quanto si estenda la consonanza del Rosmini col protervo Quesnello in questa materia.

310. Vi allegai già alcune parole tratte dall'Antropologia del Rosmini, a solo fine di farvi vedere cogli occhi l'*irresistibilmente* tribuito all'operare della grazia. Or vedetene il testo per capire bene la mente dell'autore ⁽⁷⁾: « Il dottore d'Ipbona distingue:... quella » *libertà che rende l'uomo libero dall'infelicitissimo servire al peccato*, e lo fa per conseguente servo della giustizia; *libertà ben avventurata che ottengono i comprensori celesti, o quelli che sono » confermati in grazia, od altri ancora in quegl'istanti ne' quali una » prevalente e trionfante grazia li muove infallibilmente e, irresistibilmente a qualche alto santo »: il qual passo essendosi lasciato*

(1) Prop. 16. (2) Prop. 22. (3) Prop. 25. (4) Prov. XXI. 1. (5) Prop. 21.

(6) Sopra n. 267-269. (7) Antrop. lib. III. sez. II. cap. VI. art. III, pag. 369 h.

intatto nella seconda edizione ⁽¹⁾ avete altro argomento a decidere, se le mutazioni fatte sieno indizio di emenda, o di sola paura congiunta colla pertinacia nel male.

Rispetto dunque al riferito passo, osservate che l'autore stesso ⁽²⁾ e con le parole d'Agostino e con le sue chiose apertamente dice, che questo è lo stato del *non potere peccare*. Dunque per le stesse sue parole si convince, che quando ei dice l'uomo *esser mosso irresistibilmente*, intende che all'uomo è tolta la *potenza* di operare diversamente, e di *poter resistere*. La quale osservazione è necessaria per conoscere il cavillo, allorchè l'autore ci dirà che l'uomo può resistere.

311. Vedete poscia ivi stesso un altro sproposito. Imperocchè questa è, secondo lui, la condizione di quelli che in questa vita sieno confirmati in grazia, ai quali perciò sarebbe tolta la potenza che noi diciamo antecedente, di lasciare il bene, e opererebbero sempre necessariamente per la grazia che muove *irresistibilmente*: pensiero alienissimo dalla sentenza dei dottori cattolici, ed ereticale in quanto si suppone, che questi continuino a meritare.

312. Intanto dal descritto testo voi capirete bene il senso di quella locuzione rosmianiana ⁽³⁾ che Iddio salva l'uomo, « facendogli » colla grazia trovare in Dio una dolcezza *prevalente* alla dolcezza » del peccato ».

313. Vedete poi per disteso un altro luogo altrove accennatovi. È tolto dall'ultima delle sue catechesi stampate già per la seconda volta con qualche correzione, e parla del carro d'Ezechiele così ⁽⁴⁾: « Nè i buoni possono appressarsi al carro e menò montarvi, siccome » Elia, senza trapassare per le fiamme; e l'uomo non può passarvi » illeso, quando prima non abbia ricevuto da Dio quella tempera al » tutto divina che resiste a tali fiamme, anzi che innatura l'uomo » con esse, e il fa in esse vivere la vita immortale. Perocchè queste » fiamme sono quella *POTENZA misteriosa e IRRESISTIBILE*, colla quale » Dio brucia e distrugge nell'uomo tutti i godimenti dei beni creati » e naturali ».

Che qui s'intenda il fuoco della carità è cosa evidente, e se d'uopo fosse, potrei mostrarvelo con luoghi paralleli.

(1) Autop. E. S. n. 604. (2) Ivi pag. 368 a-b. (3) Catech. XXXVIII. pag. 442 d.

(4) Catech. XXXIX. pag. 451 d.

Ecco dunque che come con Quesnello suonava il Rosmini all'unissono, chiamando la grazia una *forza*, con la quale Dio *crea* la volontà, così qui con dirla *potenza*, e di più *irresistibile*, si mette all'accordo coll'ab. Quesnello, che diceva: *Est gratia POTENS, INVINCIBILIS* ⁽¹⁾.

314. Ora capirete ragione, perchè il Rosmini medesimo ⁽²⁾ a queste parole: *solo la sua volontà* (di Gesù Cristo), *la sua grazia, la sua interiore operazione può condurci al nostro fine*: sostituisca ⁽³⁾ alla maniera quesnellasca queste altre: « *la potenza* di Gesù Cristo » può sola apportarci salvezza ». Capirete perchè altrove ⁽⁴⁾ vi dica che « *il braccio* è significativo della grazia divina »: come Quesnello ⁽⁵⁾ adoprerò l'espressione di mano.

Così si capisce perchè ⁽⁶⁾ anch'egli con Quesnello celebri in Giobbe « *l'onnipotenza della grazia.... e tutta la grandezza del Creatore* ».

E vedete di nuovo, come ⁽⁷⁾ avendo premesso che « Dio prende » sembiante d'innamorato sposo, e all'umana natura sollevata e « tratta a sè colla *sua grazia*, dà quello di sposa »: vi soggiunge poi al modo quesnelliano ⁽⁸⁾, che tali nozze sono « *un arcano di di divina onnipotenza e bontà per cui sono create le cose* »: appunto come Quesnello ⁽⁹⁾: *Deus ipse nobis idem tradidit omnipotentis operationis gratiae suae eam significans per illam, quae creaturas a nihilo producit*.

Anzi, il Rosmini è giunto dove io non so essere arrivato Quesnello, a vedere cioè simboleggiata la grazia nella *verga di ferro*, di cui parlano i Salmi, e ciò unicamente per la sua *potenza*. Così egli, dopo aver parlato della verga taumáturga di Mosè, la quale soggiunge dirsi anche verga di Dio, perchè Dio anch'esso è pastore, prosegue ⁽¹⁰⁾: « E questo egli è pur Cristo... pastore veramente buono, » che fra' pericoli di questa vita ci conduce nella terra promessa del » cielo *colla verga della grazia, che solo per la sua potenza* di ferro » è detta ne' salmi ⁽¹¹⁾ » val a dire inflessibile.

315. Che se non più sotto l'aspetto di braccio o di verga ferrea

(1) Prop. 21. (2) Catech. XXIV. pag. 389 a. (3) lvi pag. 289 b.

(4) Storia dell'Amore, lib. I. c. IV. § 3. pag. 326 b. (5) Prop. 15.

(6) Storia dell'Amore, lib. II. cap. 1. § 4. pag. 416 b.

(7) Storia dell'Amore, lib. III. cap. 1. § 1. pag. 495 b. (8) lvi § IV. pag. 497.

(9) Prop. 23. (10) Dell'Educazione libri tra. Venezia, 1823, lib. II. cap. XI. n. 6. pag. 90-91.

(11) Salm. II.

inflessibile, o di arcano d'onnipotenza, o di potenza misteriosa e irresistibile, ma sotto l'aspetto di dolcezza e di attrattive di carità si riguarda la grazia, non la troverete presso il Rosmini meno irresistibile, sicchè non vi rappresenti la proposizione quesnelliana ⁽¹⁾: *Nullae sunt illecebrae, quae non cedant illecebris gratiae.*

Eccovi infatti come il Rosmini introduca a parlare la Sposa dei cantici ⁽²⁾: « La meditazione de' tuoi precetti e delle vie della tua » provvidenza inebria me come il vino: questa meditazione sveglia » mille effetti amorosi, che tu disponi ed ordini quasi schiere di » eserciti a pugar contra me. E chi potrà resistere a questa pugna » soavissima? e chi potrà resistere alla carità? » Ed ecco poi il vero senso, per cui altrove ⁽³⁾ dice la legge dell'amore *vigorosissima.*

316. Volete poi considerare la grazia anche sott'altra idea, sotto l'idea di voce divina, di parola di Dio, la quale penetri ai cuori? Benissimo: troverete che il Rosmini muta la veste alla sua grazia, ma l'è sempre della natura stessa, è *irresistibile.*

Vedetelo co' vostri occhi dove il Rosmini introduce lo Sposo dei sacri cantici a parlare così alla diletta ⁽⁴⁾: « Il tuo seno, cioè la tua » carità, o sorella, oh quanto è yago! Quanta spande fragranza » come di tutti gli unguenti squisiti! Le tue labbra parlando distil- » lano miele, miele e latte la tua lingua: le tue vestimenta odore » d'incenso soavissimo. *Non potranno resistere gli uomini alla forza » della tua predicazione . . . »*

Già voi capite, che il non poter resistere gli uomini alla predicazione è effetto della grazia irresistibile, che l'accompagna. Affinchè tuttavia non ve ne rimanga dubbio vedete quest'altro testo dell'Autore ⁽⁵⁾: « Esso (il profeta David) già fin d'allora, sebben » avanti Cristo, da Cristo partecipa i doni del santo Spirito. Pro- » mette con sicurtà, che per l'abbondanza di questo, al felice tempo » della redenzione, non si terrà quasi sotto la cenere quello spirito » ardente nella casa d'Israello, ma disfavillerà e incenerirà tutto il » mondo: insegnerà le vie del Signore agli iniqui, ed essi non po- » tranno resistere a quell'energia, ma correranno a lui conver- » titi... ». Dove vedete, che proprio si parla di quella *predicazione,*

(1) Prop. 46. (2) Storia dell'Amore, lib. III. cap. IV. § 3. pag. 303 a.

(3) Ivi, lib. II. cap. II. § 1. pag. 417 a-b.

(4) Storia dell'Amore, lib. III. cap. VII. § 3. pag. 310 b.

(5) Ivi. lib. II. cap. XXI. § 6. pag. 474 a.

di cui era discorso nell'altro testo, e che quella, che dicesi *irresistibile*, è l'energia del santo Spirito, che la predicazione accompagna.

317. Al qual proposito voglio descrivervi un passo dell'autore, nel quale co' vostri occhi vediate quello, che di certi scrittori, quando vogliono dire un errore e in dicendolo coprirlo, intendeste dal Borgo e dal Mamacchi ⁽¹⁾.

Vedrete pertanto tribuirsi alla parola di Dio quelle proprietà, che intese della parola di Dio *predicata* rendono il senso ereticale. Tutto però l'autore dice con tal giro, che mentre voi avrete ragione di conchiudere, che quelle proprietà secondo il contesto si riferiscono alla parola divina *predicata*, l'autore potrà negarvelo e dire che vanno intese della *parola di Dio* in quanto significa la *missione* che Iddio dà a' suoi ministri, e la *promessa* del suo ajuto. Stateci attento: le parole tra parentesi sono le mie. Il testo poi lo accorcio quanto posso senza mancare al senso.

« Anch'io, dice egli ⁽²⁾, ho una promessa.... quella parola: io vi
 » mando acciocchè facciate frutto.... Considerate, che Dio fa tutto
 » per sua gloria: e ove egli negasse ajuto ai pastori da lui mandati
 » (*i parrochi!*), quella ne patirebbe; di che vedrete che.... non de-
 » bole sostegno soppongo al comun nostro sperare, proferendovi
 » la parola, che ho ricevuto dall' *Altissimo* (*comincia l'ambiguo*).
 » La quale per natura non manca d'effetto: e nella certissima ef-
 » ficacia sua risulge potentissimo, chi l'ebbe pronunciata (detti ere-
 » ticali, se s'intendano di predicazione), chè Iddio non si appaga d'es-
 » ser gloriato solo di fedeltà, di giustizia e di bontà osservando...
 » la data parola.....: vuole una gloria propria di lui solo (*qui si al-*
 » *lude ad altro fuori della promessa: dunque alla virtù della predi-*
 » *cazione*); e nella *misurata, indeclinabile, infinita potenza che*
 » *accompagna ogni cenno uscente di bocca a Dio, cioè ogni atto di*
 » *suo volere*... la gloria del creatore vince quella della creatura (pare
 » riferirsi alla virtù della parola divina: chè anche Quesnello ⁽³⁾ di-
 » ceva *voler divino* la grazia: applicati poi alla grazia, i sentimenti
 » sarebbero ereticali); e più la vince, più che la parola divina opera
 » sola, dalla creatura e pregi suoi indipendente (*questo pare certa-*

(1) Sopra n. 127. 257.

(2) Discorsi Parrocchiali, dist. I. vol. di predicazione pag. 11 e-d. pag. 12-13. (3) Prep. 19-21.

» *mente detto della parola predicata: è poi certo, che a ciò porta*
 » *quel che segue*). Il perchè Cristo... si avvisò glorificarlo (il Padre),
 » ove niun umano mezzo... vi adoperasse..... Come dunque pro-
 » cacciò la paterna gloria? Colla parola (*ecco la predicata*); e di-
 » vina era quella che da lui usciva. « Ho manifestato il tuo nome...
 » ti ho glorificato su la terra... »: parla (Cristo) dell'opera ri-
 » cevuta dal Padre: spera nel Padre, che gliel' ha imposta, con-
 » fida nella parola, colla quale ha eseguita l'incombenza... (*ecco*
 » *mescolata parola a parola, parola che significa missione a parola*
 » *che significa grazia nella predicazione*)... Anch'io aspetto il fine
 » di mia missione dal persuadermi, ch'ella mi vien dal Padre...: nè
 » ho altro mezzo da operare... se non la parola, con cui Cristo il
 » primo compì l'opera stessa.... sicchè nunzio mi avrete di evan-
 » gelica verità: vi recherò innanzi agli occhi Cristo, viva parola di
 » Dio: vi manifesterò in lui il Padre.... ».

Or che ne dite voi di questa bella maniera di voler pur dire un'e-
 resia senza poterne essere convinto? « Vili e vigliacchi, direbbe qui
 » il Borgo ⁽¹⁾, che non hanno la lealtà di dire interamente ciò che
 » pensano, quali sono e più di tutti i giansenisti! »

Ma guardate poi, come poco dopo ⁽²⁾ l'autore, della parola divina
 predicata usa tai detti, che a lei richiamano le espressioni ereticali
 precedenti: « L'onnipotente gli risponde (a Mosè): vattene pure...
 » io sarò teco — e sarò nella bocca tua... E che è questo esser Dio
 » inedesimo nella bocca nostra? Dio è nella bocca nostra, ove an-
 » nunziamo la sua parola. Conciossiachè la parola di Dio è Dio (*equi-*
 » *voco da lasciarsi ai Soeiniani*), il Verbo, Cristo. E come è pre-
 » ordinata la somma gloria di questa parola, la qual gloria ri-
 » splende quando senz'altro mezzo terreno colla bocca *trionfa* gli
 » uomini (*ed ecco la gloria, di cui nell'altro testo*), così quella glo-
 » ria non può mancare (*ecco la smisurata, indeclinabile, infinita*
 » *potenza che accompagna i cenni di Dio*), nè può mancare questo
 » trionfo ». Come del pari, quello che sopra oscuramente diceva
 della *gloria del creatore, che vince quella della creatura*, è poi spie-
 gato dopo col dirsi ⁽³⁾, che « la divina saviezza tanto... umiliò la
 » natura ad esaltamento di sua grazia, che nel fatto dell'umana sal-
 » vazione i beni più pregiati dall'umano giudizio o sono rigettati

(1) Sopra n. 286.

(2) Discorso cit pag. 14. e-d.

(3) Ivi. pag. 13 c.

» come nella elezione degli Apostoli... o tenuti occulti, come in Cristo ».

E perchè tutto resti chiaro, vedete come ⁽¹⁾ ci fa entrare la grazia: « Forse che è abbreviato il braccio del Signore? o che invece chia col mondo la grazia del Redentore? »

E così rannodando insieme i fili tronchi alla fine vedete, che poi l'eresia v'è.

318. E tanto spasimante pare l'autore di questo sentimento ereticale della *irresistibile* virtù divina congiunta alla parola sua, che (il credereste?) l'ha cacciato anche nella prefazione di questo volume di predicazione, affinchè l'imparino anche que'poveri cherici che anderanno ivi a leggere ciò che volle dire al mondo su l'eloquenza sacra. Vedete queste sue parole ⁽²⁾: « Come Gesù Cristo » adunque; verbo (*è sbaglio del tipografo il non iscriverlo con lettera majuscola?*) di Dio incarnato, verità eterna e sostanziale, è » l'unico oggetto della ecclesiastica eloquenza (*il Padre eterno e lo Spirito santo no?*) così egli è di questa il principio (sic), che le » dà un'unità perfettissima: e le dà oltracciò quello, che aver non » può alcun'altra eloquenza, *virtù interiore*, che penetra, e *si-gnoreggia* gli spiriti. La quale (virtù interiore) è tanta e così *irresistibile* (*ecco perchè signoreggia*), che l'eloquenza del sacro » banditore non ha bisogno di derivare altronde la sua forza » (*e così chi vuol fare il predicatore può risparmiarsi di studiare*).

319. Ma ne ho anche una più bella a dirvi. Non s'è contentato il Rosmini di inserire l'eresia della grazia *irresistibile* fino nelle prefazioni de' suoi libri. Ha voluto associare altri alla stessa eretica professione, e sapete chi? S. Ignazio di Lojola. Per verità questa è stata un'impresa di sì alto ardimento da fare attoniti di stupore i vecchi giansenisti tutti non meno che i luterani e calvinisti loro predecessori, i quali per quanto lungi ed alto portassero i loro disegni, non ebbero mai speranza di convertire i gesuiti, molto meno poi il loro capo; onde si applicarono all'unico partito, che loro restava, di perseguitare, straziare, calunniare senza posa quelli cui sapevano che avrebbero in eterno avversarj de' loro perfidi disegni.

Nè si può negare che il Rosmini abbia operato da uom diritto tanto nella cosa, come nella maniera, che è stata di mettere in bocca

(1) Ivi. (2) Pag. XXI.

di S. Ignazio quest'eresia nel libretto degli esercizi spirituali. Perché essendo senza limite la devozione de' gesuiti a S. Ignazio, e in ispeciale venerando essi il libretto degli esercizi, quasi fosse un nuovo vangelo, già il Rosmini può omai contare di aver dalla sua tutti i gesuiti, il quale sarà certo un miracolo di prima classe.

Voi domandato se io scherzi? Vedetelo voi stesso. Il Rosmini ne' suoi esercizi spirituali che ha dato in luce col titolo di *Manuale dell'esercitante*, e che dice esso ⁽¹⁾ *tratti o ricopiati dal celeberrimo opuscolo degli Esercizj di S. Ignazio di Lojola*, in un'istruzione ⁽²⁾ che ha per titolo: *Sui tre tempi dell'elezione*, così nè più nè meno scrive in una nota ⁽³⁾: « La differenza fra il primo e secondo tempo » si è, che nel primo tempo Iddio muove a dirittura la volontà, di » maniera che questa non resiste, ma tosto si piega; ovvero *rimane » anco priva, COME DICE S. IGNAZIO, della facoltà di resistere (imo » etiam dubitandi facultas animae sublata sit)*, ed acconsente con » tutte le forze *spontaneamente*, quando nel secondo può resistere » al sentimento ».

Mette la sentenza in bocca a S. Ignazio: sì o no, fino a citarne il testo latino? L'eresia poi del *non potersi resistere* alla grazia della vocazione può ella esser più chiara, quando il *potere o non potere resistere* è la differenza specifica tra il primo e il secondo tempo? E poi quasi ciò non bastasse, non ha egli aggiunto che il consenso è *spontaneo*, che voi già sapete significare in bocca del Rosmini *senza libertà*?

Dimandatemi adesso, se celio; ed anzi vedete di più che nel testo ⁽⁴⁾, recandosi ad esempio di elezione fatta nel primo tempo la conversione di S. Paolo, di S. Matteo e di altri santi, noi siamo già nel bivio, o di fare a S. Paolo e a S. Matteo, il torto di dire che nel seguire la voce di Dio non si fecero nessuno merito, dando così una mentita anche a Cristo, il quale aveva protestato, che « *vos qui » reliquistis omnia et sequuti estis me, centuplum accipietis et vitam aeternam possidebitis* »; oppure ci bisognerà adattarci a sottoscrivere col Rosmini alla terza proposizione di Giansenio, la quale ammette merito dove manca la libertà!

Voi ridete, e riderci anch'io, se più che a riso non muovesse a indignazione il vedere attribuite queste cose insieme e secmpiag-

(1) Pref. pag. 21 v.

(2) Istruz. XXVI.

(3) Ivi pag. 97 d.

(4) Ivi pag. 97 a.

gini a S. Ignazio, che nemmeno ha una parola nè di *sentimenti* nè di *poter resistere* nel secondo tempo, nè di tal privazione nel primo tempo. Potete vederlo coi vostri occhi nel libro di S. Ignazio, di cui ho visto una copia appresso al nostro M.^e Magnani, e da tal edizione ho trascritto quello che qui allego: « *Secundum tempus est, quoties satis clarum compertumque fit beneplacitum divinum, docente id (beneplacitum) aliquo consolationum vel diversorum spirituum praevio experimento* ». Dove qui i sogni rosmiani del *sentimento* e del *poter resistere*? Quanto poi al primo tempo, non dice già S. Ignazio che sia tolta la libertà di resistere al beneplacito di Dio, come ereticamente gli fa dire il Rosmini, ma come indicano le stesse parole latine addotte dall'autore (*ut omnis dubitatio imò etiam dubitandi facultas animae sublata sit*), o come ha la version letterale della copia dello stesso Magnani, (*quin dubitet nec dubitare possit talis anima devota*), dice che la chiamata di Dio è così manifesta (e ne adduce l'esempio della vocazione di S. Matteo e di S. Paolo), che non resta nè può restar dubbio al chiamato, se tal sia il beneplacito divino, e se convenga o no seguirlo: il che nulla ha di comune coll'eretico *non potersi resistere* e col non meno eretico *acconsentire spontaneamente o necessariamente* del Rosmini.

Del Rosmini dunque è tutta quanta l'eresia e non di S. Ignazio: nè credo che per quanta deferenza sarebbe pronto S. Ignazio (se visse) a usare verso il Rosmini come a Fondatore e Preposito Generale perpetuo anch'esso di società religiosa, in questo tuttavia fosse per essere connivente, poichè la sua Vita dice che coll'eresia o co' sospetti di eresia non venne mai alla menoma transazione.

520. Del resto (sentite anche questo e finisco) io a scusare il Rosmini, non già della eresia da lui professata, e anatematizzata dal Concilio di Trento nel quarto canone della sesta Sessione ⁽¹⁾, ma a scusarlo dell'aver appiccicata quell'eresia a S. Ignazio, quasi mi pare d'averne trovato una ragione.

Rileggete un poco le sue parole dove dice ⁽²⁾ che essendo *irresistibile* la virtù di Cristo che accompagna la sua parola predicata, « *l'eloquenza del sacro oratore non ha bisogno di derivare altronde la sua forza* »: e sappiate che per conseguenza ne deduce, non solo di pigliarsela contro *l'eloquenza*, ch'ei dice *comune*, e che se-

(1) Sopra n. 253.

(2) Sopra n. 518.

condo lui ⁽¹⁾, *leggera, vana, impudica, impazzi nel secolo XVII*, facendo poi voti ⁽²⁾ che al ristorarla non osti l'imitazione nominatamente del Segneri, i cui pregi dice essere *da oratore profano*; ma più caldamente ⁽³⁾ inveisce contro *il furore della loquela greca e latina che fra noi si mise dopo la caduta di Costantinopoli*, pronunciando, che invece di dirsi *tempo di risorgimento, dovea quello dirsi tempo del perversimento del gusto*.

Io non entro in questione su questi suoi sensi: e solò vi dico che non vorrei che Bologna in questo si facesse rosminiana. Il latino, tanto e tanto in Seminario si sostiene: ma il greco? Cavatene l'egregio Angelelli, cavatene pochi altri, tra quali quel nostro amico, che per quanto può, si rintana romito sopra il casino di Belvedere, e fuori di questi chi conosce omai il greco alfabeto, principalmente dopo la morte degli ottimi Mellini e Tartaglia, che pure promuovevano e animavano questi studj?

Del resto quanto al Rosmini sarebbe mai che l'avversione, cui nutre per fermo principio anche alla lingua latina (e in questo non si allontanerebbe dai sostenitori della grazia irresistibile che giunsero a mettere la liturgia e la salmodia in volgare, già si sa, affinchè la chiesa non avesse la piaga della mano sinistra ⁽⁴⁾, che è la divisione del popolo dal clero nel pubblico culto), sarebbe mai, dissi, che quest'avversione non gli avesse consentito di perder molto tempo o pensieri attorno a quella lingua, sicchè la ragione di aver attribuito quell'eresia a S. Ignazio fosse stata il non averne capito le parole latine, che pure ivi allega? Di darvi la cosa come certa, non mi azzarderei. Questa tuttavia, senza volervi costringere ad adottare la mia conghiettura, mi pare che sarebbe la miglior maniera di scusarlo. Addio.

(1) Pref. al vol. di Predicazione, pag. XXV d.

(2) Ivi pag. XXVI a-b.

(3) Ivi pag. XXV b-c.

(4) Delle cinque piaghe della S. Chiesa. Tratt. di A. Rosmini. Perugia, 1843. pag. 5 b.



LETTERA XX.

OGNI APPIGLIO TOLTO AI GIANSENISTI.

SOMMARIO

Regalo ai Francesi (321). — Il Rosmini alle mani coi Giansenisti (322-323). — Battaglia blanda (324). — I Giansenisti non perdono lutto (325). — Difficoltà per la canonizzazione dei Santi (326). — Grazia trionfatrice alla giansenistica: i giansenisti ricuperano lutto (327-330). — Grazia trionfatrice alla luterana (331-333). — Resistenza alla grazia alla giansenistica (335). — Anaspasia pelagiana (337). — Morte di Cristo per soli Cristiani (338). — Nessuna grazia fuori della Chiesa (339).

321. Quanto largamente e in quante maniere il Rosmini insegnì e professi l'eretico sistema delle due dilettazioni necessitanti, e in particolare l'eresia della grazia irresistibile, non ostante l'anatema fulminato dall'Ecumenico Concilio di Trento⁽¹⁾: *Si quis dixerit liberum arbitrium a Deo motum et excitatum... non posse dissentire si velit... anathema sit*; con nostra vera e somma vergogna, che in Italia abbiano sì alla lunga avuto corso tali dottrine stampate, l'abbiamo veduto pur troppo.

Dissi alla lunga: perchè non è già stampata fin dal 1834 la Storia dell'Amore, libro in cui di questa e di altre eresie, come vedremo, ve n'ha a josa? E un tesoro prezioso invero si hanno tratto in casa i Francesi (quasi di mali e di guai in casa propria non ne avessero avuto già abbastanza!) colla traduzione di quest'opera velenosa uscita nel 1859 in due edizioni! Nè so intendere come il traduttore, che imbattutosi in una smaecata eresia, come vedremo, non ebbe stomaco di darla tradotta e la troncò fuori, di che ebbe pur argomento di che razza libro si fosse quello, tuttavia non si arrestasse! Che sarà delle plebi, quando hanno siffatti maestri a loro guida?

322. Perdonate questo sfogo al mio dolore, che non sarà mai tanto grande quanto la cosa il meriterebbe.

Qui, a non lasciar cosa addietro, voglio proporre e sciogliere un

(1) Sess. VI. can. IV.

dubbio che nasce da un testo del Rosmini su quanto abbiám detto circa la grazia *irresistibile*. E poichè ad una conveniente risposta al dubbio è necessario aver sott'occhio tutto il lungo testo, così tutto ve lo descrivo distinguendolo quasi in tanti brani con numeri romani di richiamo, onde siavi comodo trovar presto la parte cui si riferirà il discorso.

Il passo è cavato dall'Antropologia ⁽¹⁾, e riguarda la libertà ristorata nell'uomo per Cristo; parte è del testo, parte di una nota.

« (I). La grazia del Redentore è così potente, che muove la volontà »
 » ad operare; quando la grazia di Adamo non gli dava che il potere »
 » di muovere da sè stesso la propria volontà.

« (II). Tuttavia, quantunque la grazia del Redentore sia efficace a »
 » muovere ella sola la volontà di chi non le si oppone, non viene per »
 » questo, che il più delle volte l'uomo non le possa resistere.

« (III). Perocchè sono due cose diverse il dire che una causa sia »
 » sufficiente a produrre un effetto, e il dire che quella causa non »
 » possa essere impedita da un'altra nella produzione di quell'effetto, »
 » a cui produrre ella è per sè sufficiente ». (Fin qui il testo: seguita la nota).

« (IV). Questa è la celeberrima questione dell'ajuto *sine quo* (sie) »
 » e dell'ajuto *quo*. S. Agostino dice che fu dato al primo uomo eotal »
 » ajuto di grazia, senza il quale egli non poteva volere il bene; *era »*
 » *una condizione necessaria* a render potente al bene la sua volontà.

« (V). Dice che agli uomini redenti dal Salvatore fu dato molto »
 » più, cioè fu dato eotal ajuto di grazia, col quale vogliono il bene: »
 » questo ajuto è una causa sufficiente e piena a produrre nell'uomo »
 » la buona volontà. (*Indi alcune parole di Agostino*).

« (VI). Il primo di questi ajuti è quello dato ad Adamo; il secondo »
 » quello dato ai Cristiani.

« (VII). *Prima (gratia) est enim, qua fit ut habeat homo justitiam si velit: secunda ergo plus potest, qua etiam fit, ut velit* ⁽²⁾. »
 » Or qui si osservi, che si dice bensì, che la grazia del Redentore è »
 » tale, *qua fit ut homo velit*; ma non si dice mai ch'ella sia tale, *ut »*
 » *homo debeat velle ut homo necessario velit*. Vi ha grandissima dif- »
 » ferenza fra queste due maniere di parlare.

(1) Antrop. lib. III. ser. II. cap. VI. art. III. pag. 370-371.

(2) S. Agost. De Corr. et Grat. cap. XI.

» (VIII). Il dire che la grazia è di tal forza, *qua fit ut homo velit*, non indica nulla di più se non che la grazia è cagione sufficiente e piena a muovere la sua volontà; ma non indica mica che la volontà stessa non le possa resistere...

» (IX). A ragione di esempio, dicendosi che la volontà umana è quella causa, colla quale l'uomo muove i piedi quando cammina, non si vien mica a dire che questo effetto del muovere i piedi e del camminare sia assolutamente necessario, di guisa che i piedi non possano essere fermati da una causa diversa dalla volontà: si vuol dire solo, che la volontà è causa piena e sufficiente a muovere i piedi, se non le *si pone ostacolo*.

» (X). Ora che la grazia di Cristo sia sufficiente a salvare l'uomo, a render pienamente buona la sua volontà, e far ch'egli voglia il bene, non è egli questo un dogma deciso dalla Chiesa? Che cosa c'insegna la Chiesa, altro che questo, quando ella ci dice che i sacramenti operano in noi la salute *ex opere operato*?

» (XI). L'effetto della grazia sacramentale è assoluto, pieno, indipendente dalla nostra volontà, superiore alla nostra volontà, perchè la grazia sacramentale riveste di santità e di giustizia la volontà stessa. E che perciò? or si dirà che non possiamo noi *mettere ostacolo* alla grazia de' sacramenti? Mai no: l'una cosa non distrugge l'altra. Riman dunque intera la potenza del sacramento sul nostro spirito, e riman tuttavia vero che l'uomo può impedirne l'effetto.

» (XII). Non intendo con questo di negare i casi straordinarj d'una grazia trionfatrice...

323. Parni, o carissimo, sentirvi dire che veramente non iscorgete il prezzo dell'opera nell'esame di questo passo; principalmente che l'autore si avvolge qui entro gli spinosi labirinti della grazia di Adamo raffrontata a quella dell'uomo caduto, e nelle interminabili triche degli adjutorj *sine quo non, e quo*. Ora a qual prò rompersi in tali imbrogli la testa? Suppongasi che qui abbia detto in un senso cattolico potersi resistere agl'impulsi della grazia; è egli perciò men vero che egli ha detto la grazia spingerci *irresistibilmente*? È men vero che più e più volte ha professata quest'eretica dottrina? L'unica conclusione potrebbe essere che l'autore l'ha fatta da Proteo, una volta di più, e che ha professata quell'eresia una volta di meno.

E al vostro discorso, o amico, poco si può replicare. Ma da un

lato l'autore nella sua apologia ⁽¹⁾ tanto fidatamente provoca alla spiegazione qui da lui data all'adjutorio *quo*, da dire insino che toglie ogni affiglio ai GIANSENISTI. Dall'altro può esservi il vantaggio di penetrar meglio la mente dello scrittore, e di scuoprire più paese.

Del resto statevi tranquillo, perchè al nostro intento non è necessario entrare nei labirinti che temete, e voi vedrete che inc ne terrò fuori interamente.

324. E la prima cosa che ho a notare, si è che l'autore non ha mica voluto dire semplicemente e assolutamente, *alla grazia si resiste e si può resistere dalla volontà, la volontà può dissentire, la volontà può rigettare la grazia*, le quali sono pure le espressioni del S. Concilio di Trento. Ma dice la cosa di sghembo, ipoteticamente. Vedetelo: *sebben la grazia sia efficace a muover sola la volontà, non ne viene che questa non possa resistere* (II): e di nuovo (VIII): il dire che *la grazia è causa sufficiente e piena a muovere la volontà, non indica che non possa la volontà resistere*. Ma abbiasi ciò per nulla.

325. V'ha altra cosa di più rilievo. Imperocchè, sebbene l'autore sembri voler affermare che alla grazia si può resistere, a tale asserzione però egli aggiunge (II) espressamente questa limitazione - IL PIÙ DELLE VOLTE -. Ora egli è evidente che in forza di siffatta limitazione implicitamente si afferma, che *altre volte*, sieno poi molte sieno poche, l'uomo alla grazia non può resistere. Ma la Chiesa nelle sue definizioni io non trovo che limiti al maggiore o minore numero delle volte la potenza che ha l'uomo di resistere agli eccitamenti della grazia divina, e senza eccezione il Tridentino definisce ⁽²⁾: « *Si quis dixerit, liberum arbitrium a Deo motum et excitatum... non posse dissentire si velit... anathema sit* ». Sembra pertanto che l'autore insegni cotest'eresia in quel luogo stesso, dove parrebbe che la volesse disdire. Il che (ricordatevi le parole del Mamacchi ⁽³⁾ e del Borgo) non farebbe punto meraviglia.

E notate che l'eresia si ribadisce nello stesso passo anche una seconda volta (XII): perocchè dopo aver detto molte cose del *potersi dall'uomo impedire l'effetto della grazia*, soggiunge: « Non intendo » con questo di negare i casi straordinarj di una grazia trionfatrice ». La qual eccezione in forza del contesto evidentemente viene a dire che in tali casi l'effetto della grazia non si può impedire.

(1) Resp. al f. E. n. XIV. pag. 41. al. 33. nota 2.

(2) Sess. VI. can. 1V.

(3) Sopra n. 127. 237.

Finora dunque nulla abbiamo da questo passo rilevato, se non una nuova e doppia professione della medesima eresia.

326. Non voglio lasciar qui un'altra riflessione. Vi ricordate avervi io detto nella lettera preecedente ⁽¹⁾, che, secondo l'autore, l'essere qualcuno confermato in grazia in questa vita voleva dire che gli era tolta la *potenza* di resistere alla grazia? Or bene: qui l'autore ribadisce la stessa cosa: giacchè alle parole or ora descrittevi (XII) in luogo dei puntini vengono dietro nel testo queste altre parole: « nè » intendo negare, che il merito di alcuni santi non abbia potuto » guadagnar loro una confermazione in grazia anehe nella vita presente ». Ed è manifesto che pel filo del discorso vale per questi santi ciò che l'autore ha detto dei casi della grazia trionfatrice. Sicchè per conseguenza bisognerà dire che i santi da quel punto hanno finito di meritare, o con Giansenio bisognerà dire che si merita aneho quando operiamo necessariamente mossi dalla grazia gianseniana irresistibile. Il qual punto particolare non ho mai visto, che il Rosmini diseuta di proposito, ed è a dolerne; perchè ciò sarebbe di gran lume pei consultori della S. Romana Congregazione dei Riti nell'esame delle cause dei santi. Nè so come si accconcerebbe l'affare rispetto alla SS. Vergine confermata in grazia fino dal primo istante della sua santificazione.

327. Ma poi di questo aneho una parola. Quand'è che, secondo l'autore, possa dirsi esservi stata la grazia *trionfatrice*, cui aneho qui confessa non potersi resistere?

Vi dirò quello che ne ho potuto io rilevare. *Trionfante* pertanto trovo detta la grazia dal Rosmini, quando muove irresistibilmente a qualche atto santo. Ecco le sue parole ⁽²⁾ che si leggono poco prima del passo che esaminiamo: « *Né quali (istanti) una prevalente e trionfante grazia li muove infallibilmente e irresistibilmente a qualche atto santo* ». Dunque, quando si fa qualche atto santo, sarebbe indizio che vi è stata la grazia *trionfatrice e irresistibile*.

Inoltre il *trionfo* lo trovo rammentato dall'autore, là dove parla dell'esito buono, che diceva egli sperare dalla predicazione della divina parola, e ciò (già si vide) *per la misurata, indeclinabile, infinita potenza, che accompagna ogni cenno uscente dalla bocca di Dio* ⁽³⁾; eiochè riferendosi, a detto dell'autore, ⁽⁴⁾ all'esaltamento

(1) Sopra p. 311.

(2) Antrop. I. ca. pag. 369 b.

(3) Sopra n. 317.

(4) Sopra ivi.

della grazia, già si dedurrebbe che la grazia è trionfante, quando ottiene l'effetto anche per mezzo della predicazione. Di più potrebbe credersi che di grazia *trionfatrice* sia discorso ⁽¹⁾, quando si descrive Dio in atto di *disporre e ordinare mille affetti amorosi quasi schiere di eserciti a espugnare i cuori*, dove poi l'autore soggiunge, che a tale battaglia di amore *non si può resistere*.

Se non che due altri indizj ne avete nel primo de' luoghi qui addotti. Poichè l'autore in prima dice che questa è una grazia *prevalente*. Ora noi già vedemmo dirsi dal Rosmini ⁽²⁾, che la provvidenza divina per salvare l'uomo « gli fa colla grazia trovare in Dio una » *dolcezza prevalente alla dolcezza del peccato* » ⁽³⁾. Dunque la grazia sarebbe trionfatrice, quando la sua dolcezza prevale alla dolcezza del peccato. Ma questo avviene ogni volta che l'uomo tra il bene e il male sceglie il bene: giacchè è principio dell'autore ⁽⁴⁾, che nella collisione di beni opinati, e però tra dolcezza e dolcezza « da quella » parte ove prepondera la bilancia, foss'anco la preponderanza di « meno che d'uno scrupolo, ivi la volontà compie la sua volizione » ⁽⁵⁾. Dunque la grazia è *trionfatrice* ogni, qual volta si sceglie il bene in confronto del male.

528. L'altro indizio che si rileva dal detto testo, è che la grazia *trionfatrice* muove *irresistibilmente*.

Dunque qualunque grazia muove *irresistibilmente*, potrà dirsi trionfatrice. E questo sta benissimo. Perocchè quale più bella idea di una forza *trionfatrice*, che quella di una forza cui non è che possa farsi resistenza?

Ora la proprietà di muovere irresistibilmente (a non andar per le lunghe) compete eminentemente alle *volizioni virtuali* ⁽⁶⁾. Dunque se qualche grazia sia e possa dirsi *volizione virtuale*, dessa sarà fregiata della proprietà di muovere la volontà *irresistibilmente*, e in conseguenza sarà grazia trionfatrice.

Ma qual è la grazia che, secondo il Rosmini, è, e può dirsi volizione virtuale? Vi ricordi delle sue parole ⁽⁷⁾: « L'incitamento della » grazia... per sè è una volizione virtuale ⁽⁸⁾ ». Dunque qualunque grazia sia e possa dirsi un *incitamento della grazia*, ella muove irresistibilmente, ella è grazia *trionfatrice*.

(1) Sopra n. 515. (2) Sopra n. 279. (3) Catech. XXXVIII. pag. 442 d. (4) Sopra n. 282

(5) Antrop. lib. III. sez. II. esp. VIII. art. VII. § 2. pag. 391 s-b. (6) Vedi sopra n. 241-245.

(7) Sopra n. 251. (8) Antrop. lib. III. sez. II. esp. XI. art. II. § 6. pag. 473 d. in nota.

Or se siavi grazia attuale (della quale è qui discorso) la quale non sia eccitamento di grazia, pensateci un poco voi: giacchè, per quanto io mi sia rotto il capo a strologare, io trovo che ogni grazia è incitamento di grazia: e in conseguenza ogni grazia sarà *trionfatrice*. Il che consuona benissimo con la seconda eretica proposizione di Gian-senio: *Interiori gratiae in statu naturae lapsae numquam resistitur*.

329. Questa conclusione tuttavia non vi soddisferà forse del tutto, per quanto rettissimamente discenda dalle dottrine del medesimo autore. Giacchè se diciamo *trionfatrice* la grazia ogni volta che si fa un atto santo, cioè buono, ogni volta che una predica fa qualche frutto, ogni volta che si cede alle amorose lusinghe della grazia, ogni volta che si sceglie il bene a fronte del male, ogni volta che la grazia è incitamento di grazia, cose tutte che si rilevano dalle dottrine ora esposte del Rosmini, già la *grazia* sarebbe sempre *trionfatrice*. Ora questa conclusione non s'accorda con le parole dell'autore che riserva la grazia *trionfatrice* ai casi *straordinarij*.

Voi ragionate affatto dirittamente. Ma però se quella conclusione discende rettissimamente anch'essa dalle dottrine dell'autore, e non s'accorda colle parole dell'autore, la conseguenza unica e legittima sarà che l'autore non si accorda con l'autore; e solo ci resterà a ricordare le parole del Mamacchi⁽¹⁾ e quelle del Borgo⁽²⁾, secondo cui la slealtà di taluni scrittori giunge a dire e disdire da periodo a periodo, fino da linea a linea nel medesimo periodo, tornandoci anche a mente le parole della dommatica Bolla di Pio VI: *procaz istaec affirmandi et negandi ac secum pro lubito pugnandi licentia... fraudulenta semper fuit Novatorum astutia ad circumventionem erroris*.

330. Altro modo per altro avrei pensato per conciliare tutto. Supporre cioè, che secondo il Rosmini sia veramente *trionfatrice* ogni grazia attuale. Nè tuttavia seguitarne, che generalmente alla grazia non si possa resistere. Poichè v'è l'operazione della grazia anche ne' Sacramenti, la quale può trovare ostacolo, e così essere senza effetto, come la grazia dell'Eucaristia rispetto a chi si comunica sacrilegamente. Il sospetto che in questo senso parli l'autore, può nascere dall'osservare che egli nel descritto passo spiega la *resistenza* alla grazia unicamente col proporre l'impedimento che si

(1) Sopra n. 127. (2) Sopra n. 257.

frapponga all'operazione de' Sacramenti: del resistere poi o rigettare le divine ispirazioni, è muto come un pesce.

331. Che se nè anche questo modo di conciliazione vi appaga, non vi parendo atto a spiegare l'espressione di *caso straordinario*, piglieremo altra via, fuor della quale poi, vi confesso, non ho che dirvi più del detto.

Questa nuova via ci si può aprire da quel dirsi dal Rosmini *atto santo* quello, che si fa con la grazia *trionfatrice*. Ponete or mente se dico bene.

Vi rammenterete già ⁽¹⁾ di certa carità o grazia, la quale, secondo il Rosmini ⁽²⁾ « *lo spirito diffonde nel cuore e fa sentire come è infinitamente bene quell'oggetto che amano, e nulla tutte le altre cose dell'universo* »: ed è poi quella grazia che altrove ei ⁽³⁾ chiama « *potenza misteriosa ed IRRESISTIBILE*, colla quale Iddio brucia e distugge nell'uomo tutti i godimenti dei beni creati e naturali ».

Ora questo, secondo me, può essere il caso, della grazia rosminiana *trionfatrice*; perchè questo è il caso del farsi l'*atto santo*, quando cioè l'amore, che lo spirito diffonde ne' cuori, non lascia sentire più che un nulla tutte le creature, quando la potenza misteriosa e irresistibile ne abbia consunto nel cuore ogni menomo affetto verso le creature, sicchè la carità sia purissima.

Voi ridete de' miei detti, me l'imagino, come di una stramberia, quasi pel Rosmini non siavi un atto buono e santo, se non quando la potenza misteriosa e irresistibile abbia proprio bruciato tutto il possibile di affetto ai godimenti de' beni naturali e creati, e non bastasse il trovare per la grazia in Dio dolcezza maggiore che non è la dolcezza del peccato, che dice il Rosmini essere il mezzo scelto dalla provvidenza per salvare l'uomo ⁽⁴⁾.

Io però, vi replicherei a non precipitare il giudizio; e a ricordarvi che non avete ancora veduto tutto svelato agli occhi vostri il quadro degl'insegnamenti, che dall'officina delle scienze il Rosmini ha proposto al mondo sia colla scorza sia senza la filosofica scorza dei termini tecnici.

332. Non voglio trattenermi di proposito su questo punto; chè non si può dir tutto in un fiato, e ne discorreremo a suo luogo. Intanto però vi basti un cenno.

(1) Sopra n. 273-275. (2) Storia dell'Amore, lib. I, cap. XIV. §. 2. pag. 343 a.

(3) Catechisi XXXIX, pag. 451 d. (4) Sopra n. 327.

Voi dunque eredete che vi possa essere, secondo il Rosmini, atto buono e santo, anche quando la volontà sia nella lotta tra la concupiscenza e la grazia, quando ha da scegliere tra diletto e diletto, l'uno buono l'altro reo, quando sta tra dolcezza e dolcezza, l'una in Dio, l'altra nel peccato, quando pugnano tra loro le due volizioni virtuali, l'una coll'inclinazione al male, l'altra coll'inclinazione al bene, quando l'uomo è contemporaneamente stimolato e dall'istinto soprannaturale ⁽¹⁾ che spinge all'alto, e dall'istinto spurio e depravato che il trae al basso: e solo richiedete che prevalga l'elezione del bene, acciocchè l'atto sia e si dica buono e santo: è vero?

Or questo è segno che voi non avete asseguito certe speculazioni filosofiche più sublimi. Ditemi di grazia, quando si ha affetto al male, ancorchè non si faccia, si può egli dire puro l'affetto umano sicchè dicasi santo? Sentite Bajo dottor lovaniese ⁽²⁾: « *Quamdiu aliquid concupiscentiae carnalis in diligente est, non facit praeceptum: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo* ».

Le confermazioni teologiche del Rosmini ve le darò altrove: intanto sentitene la ragione filosofica ⁽³⁾: « La volontà (ei dice) è una » potenza per la quale l'uomo tende al ben, che conosce; sicchè » dalla stessa definizione è manifesto, che l'uomo *non può conoscere » un bene senza che la volontà tenda in esso come in suo proprio ed » essenziale oggetto* ».

« Che se non sempre vuole l'uomo un bene da lui conosciuto, » questo non avviene per altro se non perchè preferisce a quello » un bene riputato maggiore; *sicchè non è veramente* (badate a queste parole) *che egli non voglia anche il primo, ma vuole più il secondo....* » ⁽⁴⁾; e verso il bene perdente nel paragone, la volontà » non può più avere che delle velleità o inclinazioni, non l'atto compiuto ». E ciò soggiunge accadere, quando trattasi di *beni soggettivi*, come nel caso presente, ov'è discorso di paragone fra diletto e diletto, fra dolcezza e dolcezza.

Filosoficamente dunque parlando alla rosminiana anche quando prevale la dolcezza in Dio, non cessa l'uomo di volere la diletta-zione del peccato, solo vuole più l'altra: e si rassegna a restar privo dell'una per non perder l'altra.

(1) Sopra n. 271. (2) Prop. 76. (3) Antrop. lib. III. sez. II. esp. VIII. art. IV. pag. 383 e-d.

(4) Ivi. art. VII. §. 2. pag. 391 b.

Bajo, il quale era filosofo anch'esso alla rosminiana, vide la cosa; e la esprime nella suddetta proposizione, la quale se è stata condannata, pazienza. Anzi nemmeno Bajo pel primo, ma i Calvinisti e i Luterani così avevano filosofato avanti Bajo, e conchiusero tutti che finchè non è bruciato tutto l'affetto alle terrene cose, le nostre azioni sono più o meno immonde, ma non mai al tutto buone e sante. Posto poi che il Rosmini sottoscrive anch'esso a tal dottrina (nè perita egli a sottoscrivere perchè sia condannata una dottrina, come l'esperienza vi ha mostrato), non è forse vero che si può quindi trarre una probabile spiegazione, perchè restringa egli a casi straordinarij la grazia *trionfatrice* che fa fare gli *atti santi*? Santo un atto non si dirà secondo tale filosofia, finchè alcun' affezione resti al male, finchè vi sia qualche mala inclinazione, finchè vi sia un pocolino di concupiscenza o amor terrestre non ancora bruciato. Dunque il caso di aver la grazia *trionfatrice* si potrà trovare, quando ogni amore di ben terreno nel cuor dell'uomo dalla grazia sia consunto.

333. Che se mi opponiate, dire egli altrove ⁽¹⁾, che questa carità *vigorosissima* non è cosa *straordinaria*, ma fatta un mezzo *ordinario* e quasi a noi *connaturale*: di più che non si accorda il dare come straordinaria la grazia *irresistibile*, mentre è manifesto che *irresistibile* per lui è ogni grazia; altra risposta proprio vi dico che non si può dare, se non quella del Mamacchi e del Borgo ⁽²⁾, cioè contraddirsi? pazienza: ma lasciar di seminare eresie? no.

334. Richiamando intanto le cose dette su quel passo, altro costruito finora non abbiamo cavato se non di vedere tre cose.

1.^a Che mentre all'asserire tra i denti che alla grazia si può resistere, pone limitazioni, in queste medesime limitazioni professa l'eresia che sembrerebbe rinnegare ⁽³⁾.

2.^a Che mentre il Rosmini sembra dare come eccezione il caso in cui la volontà non può resistere alla grazia, descrive poi quel caso straordinario con tali colori, tali proprietà gli attribuisce, che viene ad abbracciare tutti i casi possibili: quindi per sua confessione si deduce che la grazia è *sempre* irresistibile, e che il rappresentarsi da lui tal cosa come caso eccezionale, non è che una sleale finzione architettata ad illudere ⁽⁴⁾.

(1) Storia dell'Amore, lib. II. cap. II. § I. pag. 416-417. (2) Sopra n. 127-257.

(3) Sopra n. 325-326. (4) Sopra n. 327-329.

3.^a Finalmente, che volendosi indagare nelle sue opere un senso speciale del dirsi *trionfatriae* la grazia, si scuopre nell'autore la professione di altra dottrina bajano-luterano-calvinistica della immondezza di tutte le opere buone ⁽¹⁾.

Guardiam ora che altro si possa rilevare; e aspettaten pure delle altre curiose.

333. E in prima cerchiamo un poco a che si riduca quel *potere resistere*, che due volte nell'allegato testo ⁽²⁾ memorò il Rosmini (II. VIII).

Se voi badate alla scorza dell'espressione, parrebbe che cotesta frase per sè valesse per qualche cosa. Ma io osservo che poco dopo l'espressione di potersi *resistere* si cambia in quella di un *porre ostacolo* (IX), o di *mettere ostacolo* (XI). Il porsi ostacolo poi si trasmuta in *poter essere impedito l'effetto della grazia, nella maniera che può essere impedito l'effetto de' sacramenti* (XI).

Ora se in questo consiste tutto il poter resistere alla grazia, è fuor di dubbio che e Giansenio e tutti i giansenisti di qualsiasi razza, tutti *nemine excepto*, soscrivono a questa professione di fede, e dicono anche con giuramento che alla grazia si può resistere; poichè è comune insegnamento di tutti, che l'effetto della grazia è impedito, quando la sua azione trova impedimento nella maggior forza della terrestre concupiscenza, quando la dolcezza del peccato prevale alla dolcezza celeste. Nè ciò ripugna al dirsi dal Rosmini, che la *volontà* è quella che pone ostacolo. Poichè già si vide che la concupiscenza è per lui appunto una disposizione della volontà, anzi non gli nega egli per sino il nome di volontà ⁽³⁾.

Questo è dunque un illudere a parole, e nulla più: e come questo *poter resistere* gianseniano non impedi che quel sistema fosse condannato come eretico, così non terge le stesse macchie della dottrina del nostro autore.

336. E qui sarebbe a cercare come l'espressione di *mettere ostacolo*, restare *impedito l'effetto* della grazia siano veramente dialettiche per quello che il Rosmini dice della natura della grazia, e si rileva anche dall'addotto testo. Ma riserviamo ciò per quando parleremo della giustificazione. E intanto fate meco su quel passo due osservazioni di altro genere.

(1) Sopra n. 232.

(2) Sopra n. 322.

(3) Sopra n. 254.

537. Osservate dunque come l'autore dica della grazia di Adamo (IV), che era *una condizione necessaria a render potente al bene la sua volontà*.

Meglio sarà condonare al filosofo quest'espressione, come una svista meramente filosofica. Che del resto *condizione* si appella ciò che si richiede sì, affinchè una qualche potenza abbia luogo di venire al suo atto, ma che niente influisce nella medesima potenza, nè in verun modo concorre come *comprincipio* a porre l'azione.

Quindi il dire che la grazia rispetto ad Adamo era una *condizione*, equivarrebbe a dire, che senza la grazia mancava sì ad Adamo il come uscire in atto per operare il bene; ma insieme sarebbe vero che l'unico principio o causa adeguata del bene era la nuda volontà naturale del medesimo. E poichè si tratta di bene soprannaturale ordinato alla soprannaturale beatitudine, non appare come conciliare si possa con la fede cattolica, che questo a *causa* adeguata manca e picna avesse la natura.

538. Un'altra, e poi finisco. Parlando il Rosmini dell'*adjutorio quo*, che appella *grazia del Redentore*, afferma che, secondo S. Agostino quest'è la grazia data ai *redenti del Salvatore* (V); più sotto (VI) aggiunge, che questo è l'*aiuto* dato ai *Cristiani*. Ora ravvicinando le due affermazioni, ne risulta che il numero dei redenti del Salvatore viene dall'autore a restringersi ai Cristiani. Ora questa è la proposizione quarta fra le XXXI condannate da Alessandro VIII: *Dedit semetipsum pro nobis oblationem Deo, non pro solis electis, sed pro omnibus et solis fidelibus*. Verrà poi luogo a vedere che, secondo il Rosmini, la Chiesa è formata de' soli eletti o predestinati. Quindi pel ravvicinamento di quelle due affermazioni avremo pur troppo anche in questo luogo professata dall'autore la bestemmia ereticale della quinta proposizione di Giansenio, che Cristo sia morto pei soli predestinati.

539. Di nuovo se l'*adjutorio quo* è la grazia del Redentore, e questa grazia non è data se non ai cristiani, che diremo degli altri uomini tutti, i quali non furono, nè sono, nè saranno cristiani? Qui non c'è mezzo: o bisognerà dire che tutti questi non ricevono nessuna grazia, o si dirà che hanno grazia, ma non la grazia del Redentore, ovvero, se vuolsi loro dare la grazia del Redentore, si conchiuderà che Turchi, Giudei, Idolatri, Eretici di ogni colore, compresi i Gnostici e Manichei furono e sono veri cristiani. Ora l'avere come

membri della Chiesa di Cristo gli Eretici, i Turchi, i Pagani... oltrechè sarebbe ereticale non meno che pazzo, troppo remoto dev'essere dal pensare del Rosmini, che, come abbiamo accennato, ed altra volta sarà provato, scarta dal numero de' Cristiani pure chi non sia predestinato.

Diremo dunque che a quelli i quali sono fuori della Chiesa, è data qualche grazia, ma che non è grazia del Redentore? Or questo non si accorda coll'insegnamento cattolico, e già è condannato il dire, che « *Pagani, Judaei, Haeretici, alique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum* »⁽¹⁾, come sarebbe se la grazia che hanno non provenisse punto da Cristo.

Resta dunque solamente a dire, e questo è il senso più ovvio di quel contesto, che chi è fuori della Chiesa non riceva nessuna grazia. Dove già avete quella proposizione di Quesnello⁽²⁾: *Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia*; e di nuovo quella de' più antichi giansenisti⁽³⁾: *Pagani, Judaei, Haeretici alique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum; adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti*. Nè ci vuol molto a capire l'eticale veleno che è sotto quella dottrina. Perciò tutti i dottori concordemente insegnano che qualsiasi uomo giunto all'uso della ragione ha l'obbligo di convertirsi a Dio: e per questo nel giorno del giudizio tutti i dannati che ebbero l'uso di ragione, dovranno in sè soli rifondere la causa della loro dannazione, per non essersi convertiti. Ora stando ai principj dell'autore bisogna conchiudere una delle due: cioè o bisognerà dire che quegli uomini fuori della Chiesa senza avere nessuna grazia possono convertirsi a Dio, e siamo di pianta nell'eresia pelagiana: o si dirà che a convertirsi è necessaria la grazia, e si precipita per altra parte nell'eretico bestemmia che Dio imponga un obbligo impossibile ad eseguirsi: giacchè secondo il Rosmini, Dio comanderebbe la conversione, ma non darebbe i mezzi necessari per convertirsi.

Del resto avete, o amico, capito come si fa a togliere ogni appiglio ai giansenisti? Non c'è che ridere. Questo passo del Rosmini ha tolto ogni appiglio ai giansenisti appunto come altre volte il Rosmini lo ha abbattuto, anzi lo ha distrutto e schiantato fino dalle radici. Ciochè vedeste nella lettera dieiottesima.

(1) Prop. V. fra le XXXI. condann. da Aless. VIII.

(2) Prop. 29.

(3) Prop. V. fra le XXXI. condann. da Aless. VIII.

LETTERA XXI.

DILETTAZIONE TERRESTRE. — ISTINTO ANIMALE.

SOMMARIO

Difetto di volontà positivo, e negativo (341-342). — Istinto animale motivo e causa totale delle azioni dell'uomo, male morale disperso (343-344). — Dove sia danno maggiore (345). — Si tratta di mentecatti? (346). — O di sonnamboli? (347). — O di bambini? (348). — O d'uomo desto, sano di mente, e presente a sè stesso? (349-350). — Al mondo o v'è una bugia di più, o i moralisti non conobbero mai tutte le specie de' primi moti (351-359).

340. All'intento di dimostrarvi⁽¹⁾, quanto il reo ed eretico sistema delle due dilettazioni alla giansenistica pervada e infetti le opere del Rosmini, vi ho finora parlato della dilettaZIONE celeste, cioè della grazia, in quanto è irresistibile e necessitante al bene; e eredo eccito che quello che ne avete veduto, sia sufficiente a persuadere il molto che quella eretica dottrina brilla e campeggia in que' malaugurati libri.

Resta a dimostrarvi, quanto vi domini pure la dottrina della dilettaZIONE terrestre, irresistibile anch'essa e necessitante al male. Ed allora sarà veramente, ehè meglio a ragione veduta potrete decidere, quanto sia vero ciò che giura il Rosmini, *il giansenismo essere già abbattuto*⁽²⁾; e se mai alcuna reliquia invisibile fosse al mondo rimasta, aver finito egli stesso di distruggerlo e di schiantarlo fino dalle radici con le sue opere⁽³⁾; sulla verità del qual fatto egli non dubita di appellarne al giudizio della Sede Apostolica, profetizzando che la S. Sede dirà di sì: e noi che non ci crediamo ispirati nè profeti come il Rosmini, ci contenteremo di stare aspettando, se questa seconda parte della sua profezia vada a verificarsi come la prima⁽⁴⁾.

341. Cerchiamo adunque quanto nelle opere dell'autore si estenda questa necessità, che spinge ad opere cattive, causata dalla concupiscenza.

(1) Sopra n. 305-321. (2) Sopra n. 285-290. (3) Ivi. (4) Sopra n. 269.

A procedere poi con qualche chiarezza ed ordine seguiremo una partizione generalissima che fa l'autore delle male azioni dell'uomo, distinguendole in due grandi classi; all'una delle quali appartengono quelle azioni nelle quali la volontà concorre *positivamente*; all'altra quelle nelle quali la volontà non concorre se non *negativamente*.

La qual partizione, voi potete vedere esposta in queste parole dell'autore ⁽¹⁾: « si noti che l'uomo può avere in sè un peccato non libero ... per due modi, potendo esser doppio il difetto della volontà, *negativo* o *positivo*. Difetto *negativo* della volontà è quando ella non interviene, dove dovrebbe intervenire; *positivo*, quando ella interviene assentendo al malo istinto ».

342. Questa dottrina ei ripete ⁽²⁾, e largamente espone in altri luoghi ⁽³⁾, e da essa impariamo, che quando avvi difetto meramente *negativo*, in tali azioni opera non già la volontà, ma qualche potenza diversa dalla volontà, ovvero come dice l'autore, opera qualche principio attivo inferiore alla volontà in modo che questa niente vi pone di sua forza e di sua attività, nè incita o muove ad operare l'altra potenza inferiore, ma piuttosto dee dirsi che permette e lascia fare.

Quando all'opposto il difetto è positivo, allora la volontà realmente e fisicamente concorre all'azione, mette in esercizio la sua forza ed attività, e pone un atto elicito ed anche l'atto imperato, movendo ad agire alcune delle altre potenze quando si tratti di azioni, le quali non si consumino nella volontà medesima.

Noi cominceremo da quella classe di azioni nelle quali la volontà concorre solo *negativamente*, ed esamineremo quanto estesa sia la forza che l'autore attribuisce in questa parte alla irresistibile concupiscenza.

343. E poichè bramerete anzi tratto conoscere meglio che specie di azioni sieno queste, nelle quali l'autore dice operare un principio o una potenza inferiore, senza che la volontà punto vi ponga di sua attività, e senza che la stessa volontà o inciti o muova la potenza inferiore ad operare, facilmente vi soddisferò, essendo in questo assai chiara la sua dottrina.

Il principio dunque o potenza inferiore, di cui parla qui il Rosmini, è l'*istinto animale*.

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. art. II. § 3. pag. 60 c. (2) Ivi pag. 65 c.

(3) Ivi cap. IV. art. III. § 3. pag. 46-49. Autop. lib. IV. cap. XI. art. III. pag. 336-353.

Egli osserva che essendo l'istinto animale anche nell'uomo una cotal potenza *perfetta*, la quale basta da sè sola a mettere in movimento l'animale e a farlo giuocare, niun assurdo v'ha se si concepisca nell'uomo un'azione, di cui la causa *piena* movente sia l'animale istinto senza bisogno alcuno nè della ragione nè della volontà.

Poter dunque avvenire che nell'uomo anche desso operi il solo istinto animale, senza che la volontà positivamente concorra colla sua azione.

344. Ma meglio sarà che vediate la cosa esposta colle parole stesse dell'autore, essendo degne di molta ponderazione.

Avendo dunque il Rosmini premesso ⁽¹⁾, che talora la concupiscenza o « l'appetito ingiusto, sia l'appetito animale, sia quell'appetito che porta l'uomo a far sè fine a sè stesso, precede col suo movimento *totalmente* l'azione della ragione, ed in questo caso » precede anche quella della volontà »: così si spiega immediatamente ⁽²⁾.

« La volontà in questo accidente non coopera che *negativamente* » col non levarsi in tempo allo schermo, lasciando fare all'appetito; » il che certo è un difetto, conciossiachè in un essere ragionevole » nessun atto, anche istintivo, che di sua natura sia soggetto al » reggimento della volontà, dee sottrarsene: e la volontà dee tenerne » il governo; dee almeno prevedere, permettere e placitare, *se non* » *altro in causa*, ciò che opera l'animale. Ma egli *AVVIENE* il contrario nell'uomo decaduto dallo stato primitivo, standosi ora le » varie parti della natura umana sconnesse e disgregate fra loro pel » guasto entratovi; ed indi è che, perduta l'armonica unità, l'uomo » sia or fatto duplice, or triplice; di guisa che l'animale opera senza » l'uomo, anche quando questi dovrebbe pure intervenire. Nel qual » caso l'atto non è necessariamente fornito di coscienza, e *NÈ PUR* » *MORALE*, ove non sia di tal natura, che la volontà l'avesse potuto e » dovuto prevenire, dominare; infrenare o comechessia modificare.

» E che avvenir possa che *nell'uomo anche desso operi il solo* » *istinto animale*, senza che la volontà concorra positivamente colla » sua azione, *parmi probabilissimo*, ove si osservi, ch'esso istinto » animale è una cotal potenza perfetta, la quale basta da sè a mettere in movimento l'animale, e farlo giuocare.

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. III. § 3. pag. 46 n. e nota 2. (2) Ivi pag. 47 n.

» E veramente l'uomo, come animale, non differisce dai bruti. Or
 » si vede pure ne' bruti l'istinto essere una potenza efficace, una
 » causa piena movente da sè sola l'animale ad agire senz'alcun bi-
 » sogno del concorso della ragione e della volontà.

« Onde ragionevolmente conchiudo, che *l'istinto solo* è per na-
 » tura sua sufficiente a rendere l'animale attivo, o sia a fargli fare
 » *tutti* i suoi atti; nè egli è assurdo il pensare che anche l'uomo
 » valga a porre qualsiasi azione, che non ecceda la sfera dell'anima-
 » lità, senza che concorra menomamente la volontà a produrla ».

345. Voi converrete meco: il Rosmini non poteva spiegarsi più chiaro.

Qui però una nuova considerazione vi si offre alla mente. L'autore ei dice che nel caso sopra descritto, l'atto talora non è neppure morale: sicchè ei fa d'uopo con una suddivisione distinguere di nuovo in due classi le opere necessitate dalla concupiscenza in cui non interviene l'attività della volontà: ed altre *saranno morali*, quando cioè la volontà poteva e doveva comechessia modificare le azioni dell'istinto; altre poi non sono nè pure *morali*, quando cioè l'azione della ragione e della volontà, o non doveva o non poteva comunque modificare l'operazione istintiva della potenza inferiore.

Ora a me pare che qui si vada a toccare un tasto assai delicato. Poichè finchè il Rosmini ei verrà a dire che la concupiscenza ei spinge necessariamente a fare dei peccati, e si contenterà poi di affermare che questi peccati non sono altro che i moti primo-primi delle passioni, questa sarà benissimo un'eresia luterana e calviniana, imbroglierà sì la testa a certe persone più semplici, e le farà disperare, spingerà anche altri a dare un calcio al cristianesimo come a una scuola di assurdi ributtanti: ma non arriverà a penetrare nella massa del popolo e a mettere la confusione e la ruina nella generalità: perchè il buon senso comune è sufficiente per distinguere, come altrove dice l'autore ⁽¹⁾, quali pazzie di stravolto cervello queste scempiaggini uscite dall'officina filosofica ⁽²⁾ delle scienze rosminiane.

Ma quando si passi più oltre, e non si tratti già più di moti primo-primi, ma bensì di vere azioni perfette, e invece di chiamarle peccato almeno come chiamava i moti primo-primi, cui l'autore ⁽³⁾ giunge

(1) Filos. della polit. pag. 85 b. (2) Ivi.

(3) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. VI. art. I. pag. 70 c.

a promettere l'eterna dannazione, si passi all'altro estremo di non farle nemmeno peccato veniale, poichè nemmeno come peccato veniale può ritenersi un'azione la quale non sia *neppur morale*, veramente sembra, che vi possa essere qualche pericolo di più.

Esaminiamo di grazia un poco con diligenza questo punto. Nè già così audiamo fuor di strada, perchè il discorso sempre versa sopra le azioni necessitate dalla concupiscenza.

346. E in prima dee fissarsi: che qui non si tratta già nè di un pazzo nè di uno che dorma, ma di uomo *desto e sano di mente*.

È evidente che ben altro linguaggio avrebbe tenuto l'autore, se avesse inteso discorrere di un uomo in istato o di aberrazione diurna e costante di cervello, o di passeggero delirio che accada per esempio in una malattia.

Oltre che il Rosmini in questo luogo ha per fine l'assegnare un esempio di atto *umano e morale*, il quale tuttavia sia scompagnato dal giudizio della coscienza. Ma bisognerebbe appunto aver perduto il cervello per credere che il Rosmini abbia voluto andare in traccia di atti umani e morali nelle azioni dei mentecatti.

In fine egli stesso ha troncato su ciò ogni controversia. Perocchè già un'altra volta fu fatta qualche rimostranza sul pericolo di questa dottrina. Ed egli rispose forse di aver qui parlato dei mentecatti? No affatto. Egli, come vedremo tra poco, suppose quel che è chiaro dal contesto, trattarsi dell'uomo sano di testa: quindi cercò tutt'altra risposta.

347. Nè è meno fuor di dubbio, non trattarsi qui d'uomini che sieno in istato di sonno o di sonnambulismo. E ciò per le stesse ragioni. Giacchè nemmeno nei dormienti e nei sonnamboli o sonniloqui si vanno a cercare gli atti umani e morali; nè a lui passò pure pel pensiero di rispondere, che si trattava d'uomo sopito nel sonno.

E poi nel riferito passo ⁽¹⁾ egli espressamente dice di parlare dell'uomo *desto*: « *Che avvenir possa che nell'uomo ANCHE DESTO operi il solo istinto animale, senza che la volontà concorra positivamente colla sua azione...* »

348. Così è evidente del pari che qui egli non discorre dei bambini. Notate quelle sue parole ⁽²⁾: « Nel qual caso l'atto non è necessariamente fornito di coscienza », vale a dire: *Nel caso l'atto*

(1) Sopra n. 344.

(2) Sopra n. 344.

può essere senza coscienza. Ora ognun capisce che quando si tratta di bambini, non può occorrere la questione del quando sia o non sia l'atto preceduto dal giudizio della coscienza; e per quante stranezze il Rosmini abbia dette (come vedremo) alla foggia de' vecchi luterani su i bambini, quella di esser dubbio, se avanti di operare facciano il giudizio della coscienza, non l'ha detta. E poi anche qui torna l'osservazione di sopra: che egli cioè alle querele fatte per queste sue speculazioni, non si scusò già col metter discorso dei bambini.

349. È dunque cosa fuor di controversia che il Rosmini in cotesta questione parla dell'uomo e *desto e sano di mente*, e che ha *l'uso della ragione*.

Il che di nuovo si rende manifesto, perchè ⁽¹⁾ dell'operare allora il solo istinto animale, o l'istinto che porta l'uomo a far sè fine a sè stesso, egli quest'unica ragione arreca, che l'appetito disordinato talmente previene l'azione della volontà, che questa non giunge a *levarsi in tempo allo schermo*, la qual risposta saria ridicola, ove si trattasse o di bambini, o di dormienti, o di pazzi.

350. Ora osservate di più, o carissimo, che questa dottrina teorico-pratica rosminiana si stende a quelle azioni ancora, le quali *obiettivamente considerate sono illecite*: anzi avrei dovuto dire che a queste mira il suo discorso.

Giacchè in quel luogo l'autore è tutto occupato (o almeno finge di esserlo) a cercare degli atti morali, buoni e cattivi, che sieno senza coscienza. Ora rispetto agli atti buoni senza coscienza, questi già avevali egli trovati, e già aveva prima conchiuso ⁽²⁾, che secondo le sue conghietture l'uomo fa il bene senza coscienza in certi istanti di tranquillità, quando *la concupiscenza pare tranquilla e quieta, forse come fiera che dorme* ⁽³⁾.

Restavagli dunque solo a dimostrare, come senza averne coscienza si facciano anche gli atti malvagi: ed appunto egli lo fa in questo luogo, dove un modo di tali azioni trova nelle operazioni dell'appetito ingiusto e dell'istinto animale, il quale compie l'azione colle sole sue forze, senza che punto vi concorra positivamente la volontà.

351. È in fine a riflettere che qui trattasi di azioni *condotte al loro compimento*.

(1) Sopra n. 344. (2) Tratt. della Cosc. I. e. pag. 45 a-b. (3) Sopra n. 65.

E questo punto, o carissimo, richiede tutta l'attenzione. Perocchè essendo stato (com'ho accennato) mosso altra volta dubbio circa coteste azioni, che l'autore dice potersi ascrivere unicamente alla forza ed operazione dell'istinto animale, quasi vi sia a temere qualche cosa per la sana morale, l'autore stimò di sciogliere il dubbio col dire d'essere calunniato dall'altrui ignoranza⁽¹⁾: « Questo (risponde) » io dissi, non quello che mi fa dire la baloccaggine ... del sig. Eu- » scbio. *Parlavo io de' primi moti*, e dicevo che talora l'animale » opera senza l'uomo, anche quando questi dovrebbe pure in- » tervenire. Nel qual caso l'atto non è necessariamente (*qui il Ro-* » *mini lascia le parole* = fornito di coscienza = *sostituendo una* » *lineetta*) nè pur morale, ove non sia di tal natura, che la volontà » l'avesse potuto e dovuto prevenire, dominare, infrenare, o come- » chessia modificare ».

La quale risposta, a dirla com'è, non si confà colla verità, e in conseguenza manca alla giustizia, e sto per dire anche alla prudenza.

Che manchi tal risposta alla verità, il vedrete subito cogli occhi vostri.

Che poi mancando alla verità, ne vengano i due accennati con- » settarj, è manifesto. Perchè in caso è una manifesta *ingiustizia* l'ac- » cusare il suo avversario qual calunniatore. Siccome poi chi sa di » avere scritto dottrine giuste e sane, a difenderle non ha certamente » bisogno di bugie e di finzioni, così trovandosi che l'autore abbia » finta una cosa per un'altra, egli stesso senz'altro processo si mette » dalla parte del torto e fa presumere male di sè e delle sue cose. E » v'assicuro che appena mi sono accorto di questa baratteria, subito » ho dovuto concludere: Qui ci sta qualche magagna, e magagna » grossa.

352. Ora eccovi non una ma più ragioni in prova di ciò che già » risulta dal suo contesto⁽²⁾, cioè che l'autore non parlava altrimenti » dei *primi moti*.

I. Si guardi allo scopo del suo ragionare. Egli qui voleva dare un » esempio di atti morali ed umani, i quali non siano *forniti di co-* » *scienza*⁽³⁾.

(1) Risp. al f. E. n. XL. pag. 86-87. n. 78 79. nota (5). (2) Sopra n. 344. (3) Pag. 46-49.

Ora di tali atti aveva detto ⁽¹⁾, che « *chiamano a troppo giusta ragione l'attenzione e la meditazione del filosofo* »: che ⁽²⁾ è difficile il fare e fare bene questa osservazione su i nostri atti morali, che ⁽³⁾ le sono cose che sfuggono alla nostra osservazione, e che ⁽⁴⁾ mancandoci il modo di fare le sperienze, non ci rimane che di osservare a dirittura le idee, e fissarne i costitutivi essenziali.... Non si stimebbe pertanto un pazzo chi dicesse cose sì ampollose de' *primi moti*, ai quali tutti vanno soggetti gli uomini, e de' quali non v'ha, credo, cosa al mondo più nota? ovvero è forse un arcano tanto impervio, che i *primi moti* prevengono l'intervento della ragione e della volontà umana? o ci voleva tanto di metafisica e di filosofia uscita con le scorze dalle officine inventrici per decidere che i *primi moti* sono atti di cui non si forma prima il giudizio della coscienza?

553. II. Si consulti il contesto per intero. L'autore si era proposto di *classificare*, com'ci dice ⁽⁵⁾ i *capricci della mala concupiscenza*; e finse tre casi.

Pel primo caso dice ⁽⁶⁾ che « in qualche istante la concupiscenza » pare tranquilla e quieta, forse come fiera che dorme »: ed aggiunge essere questo il caso, secondo le sue congetture, in cui l'uomo può seguire l'esigenza delle sue idee, e così « l'uomo qual- » che volta fa il bene senza riflettervi e quindi senza averne coscienza ».

Mette per secondo caso ⁽⁷⁾ che, « a certi istanti.... la concupiscenza » infierisce per modo, che la tentazione si fa prima molto sensibile, « poi anche gagliarda (*oh questi sì che saranno primi moti! ma la » questione non è di questi*) ma non si tuttavia, che all'uomo non » resti virtù e forza da vedere l'esigenza delle idee, che è per lui la » legge naturale, e da acconsentirvi, se vuole ». E in questo caso decide ⁽⁸⁾, che o il bene si elegga o il male, l'atto « non può essere » scompagnato del giudizio sulle proprie azioni, cioè dalla coscienza. »

Finalmente pone per terzo caso ⁽⁹⁾, che « la concupiscenza agisce » in certi tempi di tanta prontezza e d'impeto così indipendente, » che antecede il movimento della riflessione, massime se questa non

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. II. pag. 50 a. (2) Ivi art. III. § 1. pag. 51 b.

(3) Ivi art. II. pag. 28 d. (4) Ivi art. III. § 2. pag. 55 a. (5) Ivi § 3. pag. 45 a.

(6) Ivi pag. 45 b. (7) Ivi pag. 45 a. (8) Ivi pag. 45 a. (9) Ivi pag. 46 b.

« sia troppo avvezza vegliare ». E decide ⁽¹⁾, che in questo caso « l'atto non è necessariamente fornito di coscienza »: e di nuovo ⁽²⁾: « Può avvenire che si operi senza coscienza ».

Ora o si rifletta all'analogia fra i tre casi proposti, o si consideri il perchè nel terzo si dice poter mancare la coscienza, la quale non può mancar nel secondo caso, o finalmente si pensi quanto scioccamente rispetto al terzo si conchiuderebbe, che può esservi o non esservi il giudizio della coscienza, se non si trattasse che dei primi moti della concupiscenza; è manifesta la falsità della risposta data dal Rosmini ⁽³⁾ che egli qui non parlasse se non de' primi moti.

354. Ma III. conviene essere cieco a non veder tronca ogni questione su ciò per le seguenti parole dell'autore ⁽⁴⁾: « Talora *le opere della concupiscenza cominciano, s'avviano, e si terminano*, prima che la riflessione levisi alla difesa, o almeno innanzi ch'ella, in contemplando l'esigenza delle idee, abbia potuto trarne quel valido sentimento di stima e d'affetto, col quale quasi con arma sua propria vince e domina la ribellione dell'appetito ingiusto ».

Ora questo è il fatto di cui immediatamente soggiunge, che *si può distinguere in due*, potendo la volontà concorrervi o solo *negativamente*, ovvero anche *positivamente*; e spiega poi come la volontà non concorre, se non negativamente ⁽⁵⁾, ricorrendo alla forza ed attività dell'istinto animale.

Dunque tutto quello che l'autore dice dell'animale, che opera senza l'uomo, è indirito a spiegare, come le opere della concupiscenza talora *cominciano, s'avviano e si terminano*, prima che la ragione si levi alla difesa.

Ma le opere della concupiscenza non solamente cominciate, ma *avviate e terminate*, sono tutt'altro che *primi moti*.

Dunque quando il Rosmini ha risposto ⁽⁶⁾ che qui parlava dei primi moti, ha servito sì al bisogno di scusarsi, ma col tradire la verità, col calunniare il suo avversario e coll'ingannare il pubblico.

355. E IV. di ciò vedete una prova ulteriore, non meno luminosa in queste sue parole ⁽⁷⁾: « che avvenir possa che nell'uomo anche » desso operi il solo istinto animale senza che la volontà concorra » *postivamente* colla sua azione, *parmi probabilissimo*, ove si os-

(1) Ivi pag. 47 b.

(2) Ivi pag. 48 c.

(3) Sopra n. 351.

(4) Tratt. della Cosc. pag. 45 b.

(5) Ivi pag. 47.

(6) Sopra n. 351.

(7) Tratt. della Cosc. l. c. pag. 47 c.

- » servi ch'esso istinto animale è una cotal potenza perfetta, la quale
 » basta da sè a mettere in movimento l'animale e farlo giuocare ».

Ora ditemi voi, o amico, come mai avrebbe il Rosmini detto che questa gli pareva cosa *probabilissima*, se avesse qui parlato solo dei primi moti? È forse l'esistenza dei primi moti cosa che presso lui stia entro i confini della probabilità?

Quella dunque fu una risposta suggerita non dalla verità ma dal bisogno di cuoprirsi. Almeno poi non avesse taciuto il suo avversario di baloceaggine! Chè non un balocco fu il pseudonimo Eusebio nell'accusa, ma egli non è leale nella difesa.

356. Leggete V. anche queste altre parole dell'autore ⁽¹⁾: « Ragionevolmente conchiudo, che *l'istinto solo* è per natura sua sufficiente a rendere l'animale attivo, o sia a *fargli fare tutti i suoi atti*: nè egli è assurdo il pensare che anche l'uomo valga a porre *qualsiasi azione che non ecceda la sfera dell'animalità*, senza che concorra menomamente la volontà a produrla ».

Ora tutti *gli atti dell'animale*, e *qualsiasi azione* che si racchiude *nella sfera dell'animalità*, forse che si riducono ai *primi moti*?

357. Dunque è a conchiudere come cosa certissima, che quando il Rosmini diede per sua sentenza - *poter nell'uomo anche desso e sano di mente operare il solo istinto animale, senza che la volontà menomamente concorra a produrre tale azione, e ciò perchè l'istinto animale è una cotal potenza perfetta, la quale basta da sè sola a mettere in movimento l'animale ed a farlo giuocare* - non intese già di parlare dei primi moti, come ha fiuto poi dopo, ma ciò intendeva di *tutti gli atti propri dell'animale*, ciò intendeva di *qualsiasi azione che non ecceda la sfera dell'animalità*, ciò intendeva delle opere della concupiscenza non pur cominciate, ma *avviate e terminate*; chè tutte queste sono sue parole ⁽²⁾.

358. Ma poi vedete come altrove egli esponga queste medesime dottrine, e poi ditemi se parlò di primi moti.

- « A vedere, così egli ⁽³⁾, quanto si estendano queste operazioni
 » dell'istinto, converrà considerarlo non nell'uomo dov'è associato
 » con la volontà, e dove spesso rimane incerto se certi effetti appartengano all'istinto o alla volontà, alla qual ultima potenza si

(1) Tratt. della Cosc. I. c. pag. 47 d. (2) Sopra n. 354-356.

(3) Autrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 4. pag. 445 d.

» suole più sovente attribuire nell'uomo anche i fatti dell'istinto;
 » ma nei bruti, dov'egli è solo, non accompagnato dalla volontà.
 » Rilevatosi poi qual sia la sfera delle operazioni istintive de' bruti,
 » si potrà conchiudere a buona ragione, che anche nell'uomo, in
 » quanto possiede la natura animale, l'istinto può fare altrettanto.

» Ora nel bruto il solo istinto produce tutti i movimenti, il *cam-*
 » *minare, il mangiare, gli atti quanti sono e le funzioni della vita*
 » *animale*. Dunque quando anche nell'uomo la volontà si rimanesse
 » oziosa o assopita, o tutt'al più spettatrice, l'uomo per questo non
 » rimarrebbe privo di attività esterna, ma *camminerebbe, mange-*
 » *rebbe e farebbe tutti gli atti e tutte le funzioni della vita animale,*
 » senza punto bisogno di volontà, ma condotto dal puro istinto ».

359. Carissimo, se il mangiare, il camminare e il fare tutti gli atti e tutte le funzioni della vita animale, per quanto tutto ciò si fa anche da un bruto, si può dire che entri nella sfera di quelli che i moralisti dicono *moti primi*, allora convengo anch'io che il Rosmini nella sua apologia non ha detto bugia, nè ingiustamente ha calunniato di falsa accusa il suo avversario, dicendo che le sue dottrine si riferivano ai primi moti!

Per qual parte poi io stimi potervi in queste dottrine rosminiane essere del pericolo per la sana morale e pel buon costume, lo intenderete nella lettera seguente: al certo che ve ne possa essere, la paura stessa del Rosmini che di tal dottrina si facesse piato, la sua premura di far credere ch'ei non parlasse d'altro che di primi moti, vi possono bastare a concepirne gran sospetto. Come stia in realtà la faccenda, il vedremo.



LETTERA XXII.

SPETTACOLI OFFERTI DALL'ISTINTO ANIMALE NELL'UOMO.

SOMMARIO

Giustizia fatta al Rosmini (360-362). — Lemmi alla gran questione (363-364). — Gioochi dell'animale innocenti in causa (365-377). — Uomo duplice e triplice (373-374). — Giustizia nuovamente fatta al Rosmini (375). — Gioochi dell'animale innocenti anche in sè o in allo (378-386). — Gioochi compiuti dall'istinto avanti che la volontà si desti (382-386-388). — Gioochi compiuti innocentemente anche destata la volontà (387). — Istinto su la scena a far giuocare l'animale, e volontà semplice spettatrice (388). — L'istinto a giuocare liberamente lega la volontà e le chiude la bocca, onde non zittisca (389-390). — Volontà paralitica, e coll'unica forza di vedere le rappresentazioni giuocate dall'istinto in sua presenza (391). — Filosofica spiegazione dei mirandi fenomeni (392-393).

360. Credo bene che letta l'ultima mia su la potenza che il Rosmini vendica all'istinto senza il concorso della volontà, potenza che si estende agli atti tutti e funzioni della vita animale, quanti ne può fare un brutto, credo (dissi) che non sarete corso troppo avanti col pensiero, quasi nella sentenza del Rosmini stesso quelle medesime azioni non potessero essere altronde peccaminose.

No, il Rosmini non dice questo. E nella sua apologia ⁽¹⁾, ove trascrive (ad sensum) alcune parole anche da quel tratto dell'Antropologia, che io vi misi sott'occhio nell'ultima lettera ⁽²⁾, così protesta: « *Si parlava del poter fisico d'operare*; e il sig. Eusebio mostra all'incontro d'intendere che con ciò si volesse significare, che » potesse l'uomo lecitamente lasciar dormire la ragione ed operare » l'istinto a suo gradol » E qui qualche cosa di sarcasmi e villanie contro l'ignoranza del suo avversario. Sarcasmi sommamente inopportuni perchè, senza ora cercare se questa veramente fosse l'accusa datagli dal suo avversario, questa seconda parte di sua difesa (cioè che egli parlava dell'*operar fisico*, quando da quello che fa il brutto, deduce che lo stesso può fare il *solo* istinto senza la volontà anche nell'uomo) non oscuramente mostra la bugia della prima, dove asse-

(1) Rispo. al f. E n. XL. pag. 87. al. 79 in nota.

(2) Sopra n. 353.

riva che non si trattava se non di primi moti. E se quel suo avversario non fosse morto, come pare, anche qui il filosofo roveretano non avrebbe da starci molto bene.

361. Checchè sia di ciò, anch'io credo, e ho sempre creduto, che il Rosmini parla del *poter fisico*.

Quindi allorchè ho detto insegnarsi da lui, che *l'uomo anche desto e sano di cervello può porre e pone in realtà delle azioni animalesche, condotto dal solo istinto il quale fa giuocare l'animale, e gli fa fare tutti gli atti suoi e tutte le funzioni della vita animalesca senza alcun bisogno della volontà*; ciò non dee intendersi, quasi l'autore dia la licenza all'istinto di fare tutto ciò tacendosi la ragione; nè s'ha da credere che nella dottrina dell'autore sia tutt'uno il porsi un'azione in forza del solo istinto animale, e il non vestire essa la natura di azione morale, sicchè più non resti luogo a cercare se sia peccato.

362. E invero dice bensì il Rosmini ⁽¹⁾, che ora nell'uomo decaduto, standosi le varie parti della natura sconnesse, perduta essendosi l'armonica unità, e fattosi l'uomo or duplice, or triplice, *l'animale opera senza l'uomo*: dice bensì ⁽²⁾ che in questo caso *l'atto non è nè pur necessariamente morale*. Però egli aggiunge una limitazione notabilissima, e dice ⁽³⁾ che l'atto non è morale « *ove non sia di tal natura, che la volontà l'avesse potuto e dovuto prevenire, dominare, infrenare, o comechessia modificare* ».

Dunque coteste azioni animalesche, sebbene poste in forza del solo istinto, e senza che concorra l'attività della volontà, possono benissimo, secondo il Rosmini, essere peccaminose, e lo saranno in realtà, ogni qual volta la volontà abbia potuto e dovuto intervenire a frenare l'operazione dell'istinto. E si dee far giustizia all'autore questi essere i suoi sentimenti.

363. Non ostante però questa notevole limitazione, mi pare, o amico, che questa dottrina possa essere sommamente pericolosa pel buon costume, quando per mala sorte avvenisse che fosse fatta popolare e famigliare al volgo.

E due sono le ragioni del mio timore. La prima, perchè le limitazioni dall'autore aggiunte alla sua dottrina non sembrano di tal natura, da impedire che taluno più o meno spesso si persuada tali

(1) Tratt. della Cosc. I, c. pag. 47 h. (2) Ivi. (3) Ivi.

azioni non essere morali, e però non essere peccaminose, o almeno che non possa restare nel sospetto e nel dubbio.

La seconda, perchè i criteri dal Rosmini stabiliti, sia per decidere quando le azioni debbano o possano ascriversi alla sola forza ed operazione dell'istinto, sia per decidere quando possano o debbansi stimare *morali*, tali mi sembrano che gli uomini potranno facilmente illudersi, e persuadersi senza molta difficoltà di essere innocenti delle ree soddisfazioni date agli appetiti bestiali. Leggete con attenzione, e vedetelo. La materia è importantissima.

364. E quanto spetta al potersi facilmente persuadere che tali azioni non sieno *morali*, e conseguentemente immuni dalla tema di peccato e di reità, stabiliamo il principio presso tutti (compreso anche il Rosmini) indubitato: cioè non potere un'azione qualsiasi vestire la ragione di atto morale senza una qualche volontarietà o *in sé o in causa*, o *diretta o indiretta*: terminologia che io uso nel senso che abbiamo appreso, se vi rammentate, nella scuola, dietro la scorta dell'ottimo prof. Monteverdi, di memoria sempre carissima: e *volontario diretto* diciamo quel che nel Rosmini corrisponde al *positivo* concorso della volontà, quando cioè concorre all'azione colla sua attività: *volontario indiretto* quello che corrisponde al *concorso negativo*, quando cioè un effetto si attribuisce alla volontà, non perchè abbia concorso a produrlo colla sua attività, ma perchè non è intervenuta, potendolo e dovendolo, a impedire o comunque modificare l'azione.

Fissato così il senso dei termini, io oso dirvi che ben considerato il complesso della dottrina del Rosmini su questo punto, senza tema di sbaglio si può affermare che secondo lui possono aver luogo le predette azioni dell'animalesco istinto, senza che vi si trovi alcuna ragione di *volontarietà*.

Quindi stando alle sue dottrine può benissimo succedere che l'animale, secondo la frase del Rosmini, operi senza l'uomo, ossia che l'uomo, secondo il nostro linguaggio, commetta delle azioni brutali, e tuttavia quelle animalesche azioni debbano riputarsi prive di qualunque moralità, e però scevre d'ogni sospetto di peccato.

365. Cominciamo dal volontario *in causa*. In due modi può concepirsi un volontario *in causa* rispetto a queste azioni *animalesche prodotte dalla sola attività dell'istinto*.

Primo un volontario *diretto*, in quanto la volontà ponga una qualche azione, la quale sia cagione od occasione dell'eccitarsi poi l'operazione dell'istinto e in forza di questo sia poi messo in movimento e fatto giuocare l'animale.

Secondo, può concepirsi un *volontario indiretto*, in quanto la volontà traseuri di porre le debite cautele affine di allontanare il pericolo che l'istinto si ecciti e faccia fare all'animale gli atti suoi e le funzioni della vita animale.

Ora rispetto a questo duplice modo di volontario *in causa* mi par chiaro, che stando agl'insegnamenti del Rosmini troppo sia agevole il poter giudicare, che tal volontario non vi sia stato, e quindi il potersi stimare innocente delle soddisfazioni del bestiale appetito.

366. Imperocchè il Rosmini in primo luogo insegna ⁽¹⁾ « essere » l'istinto animale una cotal potenza perfetta, la quale basta *da sé* » a mettere in movimento l'animale ».

Aggiunge ⁽²⁾ « essere l'istinto una potenza efficace, una causa » piena, movente da sé sola l'animale ad agire, senza alcun bisogno » del concorso della ragione e della volontà ».

Dunque, guardata in sé la cosa, non v'è nessun motivo di pensare, che ad eccitare l'istinto sia intervenuta la volontà, giacchè l'istinto per muoversi all'azione non ha della volontà verun bisogno.

E ciò il Rosmini confessa espressamente altrove ⁽³⁾ scrivendo, che « gl'impulsi si possono tutti ridurre a degl'istinti, i quali o si sollevano in noi senza che noi stessi abbiām posta la leva, ovvero » sono stati mossi in noi da noi stessi ».

Dunque come può l'istinto essere dalla volontà eccitato a muoversi, così si può muovere da sé, cioè il suo moto può non essere *in causa direttamente volontario*.

367. Che se bramate veder meglio donde possa l'istinto ricevere la spinta ad agire indipendentemente dalla volontà, l'autore non ve ne fa mistero.

Rispetto all'istinto sensuale, egli chiaramente insegna ⁽⁴⁾, che « l'istinto sensuale riceve l'impulso dai sentimenti ».

La qual dottrina spiegando egli altrove ⁽⁵⁾ viemmeglio dove appunto

(1) Tratt. della Cosc. l. c. pag. 47 c. (2) Ivi pag. 47 d.

(3) Antrop. lib. III. sez. II. cap. VIII. art. I. pag. 378 c. (4) Antrop. l. c. cap. XI. pag. 403 c.

(5) Antrop. lib. II. sez. II. cap. XI. art. IV. § 5. pag. 309-310.

tratta del nascimento del moto istintivo, e descrive i passi, che la natura fa nella produzione del moto istintivo, insegna ⁽¹⁾, che quei movimenti, i quali sono poi cause mediate o immediate di piaceri, sono iniziati dal sentimento: questo è prodotto dalla comparsa nella fantasia di qualche piacere o circostanza o movimento che accompagnò il piacere: causa poi di tal richiamo è qualche accidente interno od esterno.

568. Ma voglio che vediate le sue parole. Egli dunque dopo aver premesso che ⁽²⁾ per la forza unitiva dell'anima il sentimento di certi moti e circostanze sta congiunto nell'animale co' fantasmi delle sensazioni aggradevoli ricevutene, e viceversa questi fantasmi stanno congiunti col sentimento di que' movimenti, soggiunge, che ⁽³⁾ « il richiamo nella fantasia di alcune di quelle circostanze e » movimenti nasce per qualche accidente interno od esterno; e si- » multanea è la comparsa de' fantasmi di que' piaceri, che a quelle » circostanze e movimenti si accompagnarono ».

« Segue poi ⁽⁴⁾ un effetto generale o affezione prodotta nell'intero » animale da que' richiami e da' que' fantasmi insieme, la quale affe- » zione è come un sentimento che pervade tutto l'animale, e inizia » in lui que' movimenti che gli sono cause mediate o immediate di » piaceri ».

569. Circa poi l'iniziamento del moto istintivo nell'animale sono assai notabili queste parole ⁽⁵⁾: « E circa l'iniziamento del moto con- » vien riflettere a ciò che tante volte dicemmo, cioè che la sensa- » zione, la fantasia, l'affezione che nasce da più sensazioni e fanta- » sie, contengono in sè di loro natura il tremore, lo scuotimento, » la contrazione e il protendimento, o comechessia la mutazione » locale in que' nervicciuoli, che presiedono ai moti analoghi: e que- » sto è il nesso intimo fra il senso e l'istinto, che nella passione » sensibile vi sia già l'operazione istintiva iniziata, sicchè nel seno » del senso si genera l'istinto ».

570. Dunque tutto il processo dell'operazione istintiva si riduce a questo, che si principia con qualche sensazione, oppure con qualche fantasma di sensazioni gradevoli, o colla comparsa nella fantasia di qualche circostanza de' piaceri avuti, o de' movimenti che li accom-

(1) Ivi pag. 310 b.

(2) Ivi pag. 309 d.

(3) Ivi pag. 310 a.

(4) Ivi.

(5) Ivi pag. 310 b.

pagnarono: le quali sensazioni o comparse di fantasmi dipendono da alcun accidente o interno o esterno.

Per questi fantasmi o per queste sensazioni si produce un moto iniziale nei nervi.

Indi poi il bisogno di perfezionare quel moto secondo le leggi dell'inerzia; cioè così spiega l'autore⁽¹⁾: « Quell'iniziamento di moto » porta una sensazione mista d'alquanto di violenza e di molestia, » un'inquietudine, quindi un bisogno di perfezionare que' movimenti » iniziali tenuissimi, per la spontaneità, e secondo le leggi dell'inerzia ».

371. E accennati i tentativi, che l'animale per le leggi dell'inerzia fa onde perfezionare il moto, soggiunge⁽²⁾: « L'animale non trova » tosto a principio queste parti (*cui bisogna dare il moto*), nè tosto » egli è sperto di dare al moto quella direzione e quel crollo ai » nervi, che fa di bisogno pel piacere desiderato. Il perchè in que- » gl'istanti, nei quali sta l'animale in questi tentativi, fino a che egli » non abbia aperta la via giusta al moto, e non sia fatto sperto del » modo di maneggiare quei desiderati movimenti, si appalesa in esso » un sentimento molesto, irrequie, tremore, che collo sfogo poi e » colla risoluzione del moto pienamente si soddisfa ed acquieta ».

372. Dunque guardata la cosa per ogni verso, è manifesto, giusta le dottrine dell'autore, poter benissimo avvenire che l'istinto animalesco si metta in movimento, e faccia (secondo la frase dell'autore) giuocare l'animale, senza che la cagione di tale movimento sia punto *volontaria*.

373. Ciò stesso non meno chiaramente si deduce osservando da qual cagione più in generale il Rosmini ripeta questi avvenimenti.

Egli a spiegare l'origine di questi avvenimenti dice, ⁽³⁾ che « nel- » l'uomo decaduto dallo stato primitivo standosi le varie parti della » natura umana sconnesse e disgregate fra loro pel guasto entra- » tovi, indi è che perduta l'armonica unità, l'uomo sia or fatto du- » plice or triplice: di guisa che l'animale opera senza l'uomo, an- » che quando questi dovrebbe pure intervenire ».

Ora se l'operare l'animale senza l'uomo proviene dal mancarci l'armonica unità e dall'essere in noi sconnesse le parti dell'umana

(1) Ivi pag. 310 c. (2) Ivi pag. 311 b.

(3) Tratt. della Cose, lib. I. cap. IV. art. III. § 3. pag. 47 b.

natura, come potrebbe dirsi che in ciò entri la nostra *volontarietà*?

374. L'unica volontarietà immaginabile in caso sarebbe quella del padre Adamo, per la colpa del quale ci troviamo nel presente stato. Ma voi sapete che chi contendesse bastare quella volontarietà di Adamo a far sì, che le *azioni* de' suoi posterì contraggano l'essere e la denominazione di *atti volontarij* o di *azioni morali e di peccato*, si appiglierebbe ad una dottrina falsa e già condannata dalla Chiesa nella prima delle XXXI proposizioni proscritte da Alessandro VIII: *In statu naturae lapsae ad peccatum formale et demeritum sufficit illa libertas, quae voluntarium ac liberum fuit in causa sua, peccato originali et libertate Adami peccantis* ».

Dunque se l'operare dell'animale senza l'uomo proviene dalla sconnessione delle parti dell'umana natura, tali operazioni non provengono da siffatta causa, che possano dirsi azioni volontarie o morali.

375. Nè voi state a dirmi che altrove il Rosmini ⁽¹⁾ ricorre alla volontà di Adamo per trovare la libertà e il demerito nelle azioni a noi necessarie.

Qui egli non dice questa *eresia*: e se in questo luogo non l'ha messa egli, molto meno dobbiamo mettercela noi; mentre anzi per la giustizia e per la carità dobbiamo propendere a diminuire piuttosto che ad accrescere il numero delle *eresie* che stanno nelle sue opere, e amare di trovarne piuttosto dodici, che tredici.

Molto più poi che qui egli espressamente indica possibile il caso ⁽²⁾ che l'atto non sia nè pur morale. Il che ripugna all'ipotesi, che per questi casi egli voglia ereticamente ricorrere alla volontà d'Adamo, per farne rei anche noi.

376. Del resto, affine di trovare un *volontario in causa almeno indiretto*, voi mi concederete che tornerebbe inutile il sostenere che la causa di tai movimenti istintivi si ha da rifondere nella mancanza di cautele usate per prevenirli.

Io non nego già che a tal fine giovino le cautele. Ma vorreste voi obbligare gli uomini a fare di più dell'apostolo S. Paolo? Ora san Paolo confessa, che a suo dispetto sorgevano in lui molti movimenti della parte inferiore. Dunque non può dirsi che l'uomo, me-

(1) Sopra n. 169-173.

(2) Sopra n. 362.

dianle le sue diligenze, possa giungere a prevenire in modo tutti i movimenti animaleschi, che l'andarvi soggetto più o meno debba dirsi easa a lui *volontaria*. E voi sapete che questa (tranne il caso di speciale privilegio) è una verità cattolica.

377. È dunque a conchiudersi che, o si consideri in sè la cosa, o si riguardino le dottrine del Rosmini, l'istinto animalesco può mettersi in movimento, senza che in causa siavi per parte dell'uomo alcun volontario o *diretto* o *indiretto*, pel quale l'azione divenga morale. Può quindi decidersi che, per quanto spetta *al volontario in causa*, questo può benissimo mancare per modo nelle animalesche operazioni, di cui il Rosmini discorre, che desse sieno immuni da ogni sospetto d'essere ree e peccaminose.

378. A togliere pertanto lo sconcio e il pericolo, di una dottrina, per la quale l'uomo possa persuadersi che certe opere della concupiscenza, di cui sieno capaci le bestie, possano attribuirsi alla pura forza e movimento dell'istinto in maniera, che non sieno da contarsi tra le azioni morali, nè sia d'uopo perdere per esse o meno-mamente turbarsi la pace della coscienza, a togliere, dissi, un tale pericolo non resta altro che dove manchi a tali operazioni un qualunque volontario in causa, non manchi del pari un qualche *volontario in sè*, ossia un volontario in atto, sia poi esso *diretto* o *indiretto*.

Ora considerate bene le dottrine del Rosmini, pur troppo si è costretti dolorosamente a decidere, che, secondo lui, a coteste operazioni animalesche può mancare cziandio un volontario in sè, e può quindi benissimo avvenire che l'istinto faccia giuocare l'animale, e gli faccia fare qualsiasi delle azioni di cui è capace una bestia, senza che intervenga nessun volontario, e però senza che l'azione possa riputarsi rea nell'uomo che la fa. Vedetelo.

379. E in prima cerchiamo del volontario *in sè*, e *diretto*. Qui siffatta operazione animalesca si direbbe volontaria di un volontario *diretto*, quando la volontà positivamente concorresse colla sua attività a produrla.

Ora di total volontario qui non occorre tenere discorso. Giacchè nell'ipotesi qui fatta dall'autore, questo volontario è manifestamente escluso, parlando egli appunto di azioni in cui la volontà non concorre positivamente.

Vedemmo infatti questa essere la sua sentenza ⁽¹⁾ « poter avvenire (*vedete che non si tratta di precisioni metafisiche, ma di fatti!*) che nell'uomo anche desso operi il solo istinto animale, senza che la volontà concorra positivamente colla sua azione ».

Di nuovo ⁽²⁾: « Non è assurdo il pensare che anche l'uomo valga a porre *qualsiasi azione* che non ecceda la sfera dell'animalità, senza che concorra *minimamente* la volontà a produrla ».

E di nuovo ⁽³⁾ afferma « poter l'uomo camminare, mangiare e fare tutti gli atti e tutte le funzioni della vita animale, senza punto bisogno di volontà, ma condotto dal puro istinto ».

Concludiamo dunque che in forza della stessa ipotesi o stato di questione manca assolutamente a coteste azioni un volontario *in sé e diretto*.

380. Dunque per avere un qualche volontario, altro in fine non resta che tali operazioni sieno *in sé* volontarie *indirettamente*.

Volontaria, come dicemmo, *in sé*, ma *indirettamente* sarebbe tal operazione, quando l'uomo potendo e dovendo reprimere o infrenare o comechessia modificare il movimento dell'istinto che qui si suppone insorto involontariamente, la volontà trascurasse di ciò fare, e standosi neghittosa, gli permettesse di far giuocare l'animale a sua posta.

Ora può ella, nella sentenza del Rosmini, mancare alle operazioni dell'istinto animalesco anche questa quarta ed ultima maniera di volontario, come possono mancare le tre precedenti?

Io affermo di sì, e, com'è giusto, ne reco la prova cavata dal medesimo Rosmini.

381. Ponete mente. Egli, a provare che in tali avvenimenti *è un difetto quel non levarsi la volontà in tempo allo schermo, lasciando fare all'appetito*, ne dà questa ragione, che ⁽⁴⁾ « la volontà dee tenerne il governo; dee almeno *prevedere*, permettere, placitare, SE NON ALTRO IN CAUSA, ciò che opera l'animale ».

Ora quelle parole *= se non altro in causa =* suppongono, com'è palese, che in certi casi altra dipendenza non abbiano tali azioni dalla volontà, se non quella che possono averne in causa. Ma questo

(1) Tratt. della Cosc. I. c. pag. 47 e. Sopra n. 344-358. (2) Ivi pag. 47 d.

(3) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § I. pag. 416 b.

(4) Tratt. della Cosc. I. c. pag. 47 a.

equivale al confessare, che a tali operazioni manca *attualmente* qualsiasi volontario tanto diretto che indiretto.

Dunque per confessione dell'autore, può a quelle animalesche azioni mancare eziandio ogni attuale volontario anche indiretto.

382. Abbiatevi anco una seconda prova. Descrivendo il Rosmini, come accadano quelle operazioni di cui è discorso, dice ⁽¹⁾ che « l'appetito ingiusto precede col suo movimento *totalmente* l'azione della ragione; ed in questo caso precede anche quella della volontà. La volontà in questo accidente non coopera che negativamente, col non levarsi in tempo allo schermo, lasciando fare l'appetito . . . »

Ora quando il movimento del suo appetito abbia *totalmente* preceduto l'azione della ragione, e in conseguenza quella della volontà, che non giunse a tempo di levarsi allo schermo; chi non vede che alla volontà era impossibile l'intervenire comunque a modificare l'operazione istintiva?

383. Ma voi forse dubitate che quando l'autore dice, *l'azione della ragione e della volontà essere totalmente prevenuta dal movimento dell'ingiusto appetito*, egli forse parli solo della tentazione cattiva, ossia dei primi moti della concupiscenza, e non già della perfetta azione animalesca.

Ma no. Voi v'ingannereste così pensando. Egli proprio parla della compiuta operazione, e non già dei primi moti dell'istinto; e ve lo dimostro in più maniere.

384. E primieramente richiamate qui i tre casi che pone l'autore ⁽²⁾, ove descrive i capricci della concupiscenza. Voi troverete che del secondo caso così dice ⁽³⁾: « A certi istanti e in altre circostanze la concupiscenza infierisce per modo, che la tentazione si fa prima molto sensibile, poi anche gagliarda; *ma non si tuttavia che all'uomo non resti virtù e forza da vedere l'esigenza delle idee, che è per lui la legge naturale . . . »*

Del terzo all'incontro dice così ⁽⁴⁾: « L'appetito ingiusto precede col suo movimento *totalmente* l'azione della ragione, e in questo caso precede anche quella della volontà. La volontà in questo ac-

(1) Tratt. della Cosc. I. c. pag. 46 d. 47 n.

(2) Sopra n. 333.

(3) Tratt. della Cosc. I. c. pag. 45 e. 46 n.

(4) Tratt. della Cosc. I. c. pag. 46 e. 47, n.

» cidente non coopera che negativamente, col *non levarsi in tempo*
» allo schermo ».

Ora è manifesto che l'autore oppone - *quel restar virtù e forza di veder l'esigenza delle idee*, - del primo caso, donde poi deduce che la volontà può schermirsi, oppone (dissi) a quel - *precedersi totalmente dall'appetito la ragione, sicchè la volontà non giunge a levarsi a tempo per lo schermo* - che è cosa propria del terzo caso. E in questo sta la differenza fra i due casi, che nel primo sorta e ingagliardita ancora la tentazione, la ragione ha tempo di riflettere e la volontà di opporsi: laddove nel terzo caso questo tempo non resta: differenza che cesserebbe, se rispetto al terzo caso per *movimento dell'appetito ingiusto*, intendessimo la mera tentazione e i primi moti, e non già l'opera compiuta.

385. Inoltre osservate bene qual sia il movimento e l'azione, di cui dice l'autore, che - *la volontà in questo accidente non coopera che negativamente col non levarsi in tempo allo schermo, perchè l'appetito ingiusto col suo movimento precede totalmente l'azione della ragione e della volontà*. - Non è manifesto che l'autore parla di quell'*operare dell'animale senza l'uomo*, di quell'*azione qualsiasi che non eccede la sfera dell'animalità*, e di quegli atti tutti e *funzioni della vita animale*, di cui è causa piena e sufficiente l'animale istinto? Suppone dunque l'autore che il giuoco dell'animale siasi interamente fatto avanti che la riflessione e la volontà avessero luogo e tempo a levarsi allo schermo.

386. Ma io voglio farvi toccare la cosa con mano. Guardate con quai termini egli propone la questione ⁽¹⁾: « La concupiscenza (ei » dice) agisce in certi tempi di tanta prontezza, e d'un impeto così » indipendente, che antecede il movimento della riflessione ».

Voi vedete a colpo d'occhio che l'*antecedere qui la concupiscenza il movimento della riflessione* è lo stesso che quel *precedere totalmente l'appetito col suo movimento l'azione della ragione*. Su questo non cade nè può cader dubbio.

Ora come spiega egli l'autore, quell'*agire la concupiscenza in modo da antecedere il movimento della riflessione*? Mettetevi a cavalcione del naso, come solete, gli occhiali, e leggetene la spiegazione in queste parole che immediatamente soggiunge l'autore ⁽²⁾: « Talora

(1) Tratt. della Cosc. l. c. pag. 46 b.

(2) Tratt. della Cosc. l. c. pag. 46 b.

» le opere della concupiscenza COMINCIANO, S'AVVIANO E SI TERMINANO
 » primachè la riflessione levisi alla difesa ».

L'avete visto chiaramente? Ora, ripigliando il filo, io ragiono così: Quando la concupiscenza, ovvero l'animalesco istinto, abbia agito con tanta prontezza e con impeto sì indipendente, che il suo movimento abbia totalmente prevenuto la riflessione e ogni azione della ragione e della volontà, è indubitato non potersi accusare l'uomo per questo che *hic et nunc* non represses ed infrenò quel movimento: poichè evidente cosa è che in tali circostanze gli è mancata la potenza di ciò fare.

Ma il Rosmini insegna ciò avvenire in certi casi, in cui l'istinto muove ad operare l'animale, purchè si stia dentro la sfera delle azioni che può fare anche una bestia.

Dunque, secondo il Rosmini, può succedere che in quelle bestiali operazioni manchi anche questo attuale volontario indiretto, e così mancando ogni ragione di volontario, quelle azioni non possano dirsi morali, nè aversi perciò come ree e peccaminose.

387. Voi direte parervi questa cosa un poco curiosa. Ma qui non si cerca se sia o non sia curiosa: si cerca se il Rosmini l'abbia detta; ed a me pare che non vi sia dubbio.

Anzi, a confermazione del detto, aggiungerò altra cosa, la quale vi parrà più curiosa ancora delle precedenti.

Leggete per intero un testo del Rosmini descrittovi in parte or ora ⁽¹⁾: « Talora le opere della concupiscenza cominciano, si avviano » e si terminano prima che la riflessione levisi alla difesa, o almeno innanzi ch'ella in contemplando l'esigenza delle idee, abbia » potuto trarne quel valido sentimento di stima e di affetto, col » quale quasi con arma sua propria vince e domina la ribellione » dell'appetito ingiusto ».

Qui voi apertamente vedete distinti due casi: l'uno, quando l'opera animalesca si compie avanti ogni riflessione all'esigenza delle idee, e questo è il caso veduto di sopra; l'altro, quando all'uomo viene bensì in mente l'esigenza delle idee, cioè la legge naturale, ma l'opera si eseguisce e si compie avanti che la riflessione *abbia potuto* trarre dalla contemplazione della legge la forza per frenare l'appetito ingiusto.

(1) Tratt. della Cosc. l. c. pag. 46 h.

Ora siate voi giudice: sia che l'operazione animalesca abbia prevenuto la riflessione alla legge naturale, sia che, venuta in mente la legge naturale, non s'abbia tuttavia potuto trarne forza da infrenare o modificare l'appetito bestiale, forse si può dire che la volontà ha mancato non facendo quello che non poteva fare? O si dirà che all'uomo sono volontarj quei giuochi dell'animale, che egli non può impedire nè modificare?

Dunque eccovi un'altra conferma del detto, cioè poter, secondo il Rosmini, mancare a quelle bestiali operazioni ogni volontarietà, e quindi non essere morali, nè peccaminose. Giacchè è il Rosmini stesso che ne convienne⁽¹⁾, che quando la volontà non può a tali azioni porre un qualsiasi freno, elleno *ne pur sono morali*.

388. Voi dimandate: dov'è la cosa curiosa? aspettate un poco. Richiamate un testo descrittivo altrove⁽²⁾ dall'Antropologia⁽³⁾, e notate ciò che dice della volontà, mentre l'istinto fa giocare l'animale.

« Quand'anche (ei dice) nell'uomo la volontà si rimanesse interamente *oziosa o assopita*, o tutt'al più *spettatrice*, l'uomo per questo non rimarrebbe privo di attività esterna, ma camminerebbe, mangerebbe e farebbe tutti gli atti e tutte le funzioni della vita animale, senza punto bisogno di volontà, ma condotto dal puro istinto ».

Se quando la concupiscenza fa sì presto le sue operazioni da prevenire la riflessione alla legge naturale, sia allora che l'autore mette la volontà *oziosa o assopita*, non mi ricordo adesso se l'autore stesso lo dichiara, o se la supponga occupata in qualche altra faccenda.

Quando poi si giunge a riflettere sì all'esigenza delle idee, ma senza poterne ritrarre la forza da frenare l'istinto dalla sua operazione, pare affatto che sia il caso in cui l'autore dice che la *volontà* fa da *spettatrice*.

389. Al certo che la volontà faccia talora da spettatrice dei giuochi dell'animale, lo ripete poco dopo dicendo⁽⁴⁾ che « talora la volontà lascia operare l'istinto da sè stesso, rimanendosi ella *semplice spettatrice* ».

Voi chiederete perchè mai la volontà, vedendo quei giuochi, non imponga loro fine, e si stia *semplice spettatrice*?

(1) Tratt. della Cosc. I. c. pag. 47 b. (2) Sopra n. 338.

(3) Antrop. lib. III. sec. II. cap. XI. art. II. § 1. pag. 416 b. (4) Antrop. I. c. pag. 416. a.

L'autore non ha perduto di vista questa cosa, ed ha trovato che la volontà non fa altro che mirare lo spettacolo, perchè è legata e non si può muovere. Sentite l'autore ⁽¹⁾: « Il rimanersi inattiva la » volontà potrebbe essere.... anche perchè ella sia legata e impo- » tente a muoversi, attesa la celerità e veemenza dell'istinto mede- » simo. In questo... caso avvi una vera discordia fra l'istinto e la » volontà, ma una discordia cotale, in cui l'istinto è di lunga mano » prevalente, di maniera che non solo le impedisce di combattere » contro di lui, ma, per così dire, le chiude anche la bocca, acciocchè » non zittisca a disapprovare quello ch'egli fa ».

Proprio come sarebbe se un branco d'assassini saltandovi in un baleno in casa vi legassero mani e piedi a una gran seggiola, e vi chiudessero con un fazzoletto la bocca. Voi non potreste movervi, non zittire, ma essere semplice spettatore dell'assassinio della vostra roba.

390. E appunto che tanto sia rea la volontà di questo fatto, quanto ne sareste voi dell'assassinio di casa vostra, e anche dell'esser voi p. es. trasportato qua e là, se pur voi stesso non aveste chiamati prima gli assassini, l'insegna l'autore. Il quale dopo aver detto ⁽²⁾, che l'istinto diviene fiero e indomabile alla volontà *per altrettanti modi, quante sono le passioni animali, le quali eccedono e trasmodano*, soggiunge: « Ma in tutti questi casi (lasciando stare la causa » di questo traboccar dell'istinto, la quale può esser preceduta da » difetto di volontà anche libera) ne'tempi dell'accesso, in cui l'istinto » rompe, non è la volontà autrice dell'azione, ma ella si rimane spet- » trice debole e trista, o talor auco forte e ripugnante, ma pur » combattuta e oppressata ».

Dove avete veduto che se non si va a cercare una qualche reità in causa, come l'autore dice nella parentesi, in atto egli non vi trova volontarietà, e perciò non vi trova alcuna reità.

391. Ma poi, secondo l'autore, la ragione per la quale la volontà non possa nè farc nè dire nulla, quando l'istinto fa giuocare l'animale in sua presenza, non è mica sempre perchè l'istinto bestiale l'abbia legata, e le tenga una mano sopra la bocca.

Altre volte la poveriua si piglia tanta paura dell'istinto, che vien colta da una specie di apoplessia o paralisi. Così il Rosmini ⁽³⁾: « L'i-

(1) Ivi pag. 416 e-d.

(2) Antrop. ivi pag. 418 b.

(3) Antrop. ivi pag. 422 a.

» stinto animale vince direttamente la volontà, la quale indebolita e
 » quasi colta da paralisi il lascia fare a sua posta ».

Altre volte l'autore dice che ciò succede perchè la volontà è affatto senza forze, siechè mentre l'animale è fatto giuocare dall'istinto bestiale, ella non ha forza nè di acconsentire nè di sconsentire, non può dire nè sì nè no, ma solo ha forza di stare a vedere i giuochi dell'animale.

Badate che non m'invento io queste cose: vedete le parole dell'autore ⁽¹⁾: « Pur talora, sebbene la volontà non intervenga positivamente nelle operazioni degl'istinti, ella può intervenire come spettatrice, come chi assiste ad una rappresentazione che gli si giuoca dinanzi sopra una scena. E in ciò può tenere due condizioni, cioè in primo luogo può trovarsi così s fibrata d'ogni valore, che tutta l'attività sua si esaurisce nel semplice riguardare, quasi stupida, senza potere nè consentire nè sconsentire alla rappresentazione. Se questo stato di spettatrice inerte non le è venuto da lei stessa, ella non può dirsi causa di ciò, che in sua presenza opera il subito e prepotente istinto ».

Nel qual passo già di nuovo vedete che, tranne il poter esservi stata della reità in causa, in atto secondo l'autore l'azione può essere ed è totalmente *involontaria*, perchè la volontà non ha altra forza se non per istare a vedere i giuochi dell'animale, come chi o dalla platea o da un palchetto del teatro assiste ad una rappresentazione che sopra la scena gli si giuoca innanzi.

392. Come poi avvenga quel restare esaurita, che dice l'autore, l'attività della volontà nel riguardare la rappresentazione de' giuochi bestiali fatti fare dall'istinto all'animale, il Rosmini lo spiega altrove, allorchando vuole appunto render ragione, perchè all'infierire della concupiscenza resti all'uomo o non resti la forza e virtù di pensare alla legge naturale e di contemplarla.

Leggete con attenzione ⁽²⁾: « Unica (così il Rosmini) è la forza radicale dell'uomo e di una certa quantità. Forza radicale io chiamo quella che è radice di tutte le sue facoltà, e che in queste si deriva, s'esercita ed anche si esaurisce. Quanto l'atto di una facoltà attinge più di quest'unica forza radicale, tanto meno rimane per un'altra facoltà, per un'altra operazione: indi l'uomo attuato in una

(1) Antrop. lib. IV. cap. XI. art. III. pag. 537 l. c.

(2) Tratt. della Cosc. L. c. pag. 43. nota 3.

- » cosa, è spossato e fiacco necessariamente e *anche nullo per le altre.*
- » Dica anche nullo, perocchè se l'atto d'una sola potenza sua fosse
- » così aumentato e pieno, che assorbisse ed occupasse tutta la forza
- » prima e radicale dell'uomo, le altre potenze dovrebbero allora in-
- » dubitatamente rimanersi nella loro più perfetta inazione ».

393. Eccovi dunque una chiave a spiegare certi fenomeni propo-
stici dal Rosmini, e che parrebbero un po' strani. Fingete che l'i-
stinto animalesco si metta a far giuocare l'animale con forza sì in-
tensa, che in quell'atto rimanga esaurita tutta intiera l'attività radi-
cale: ed ecco avete spiegato come la volontà resti necessariamente
inattiva e assopita tanto, che nemmeno vede e sa ⁽¹⁾ che cosa accada,
e lo impara poi dopo, quando finito il giuoco, comincia a poter avere
un poco di quella forza radicale, che prima si aveva preso tutto
l'istinto.

E credo bene che in questo caso nemmeno vi sarà bisogno che
l'istinto faccia la prepotenza ⁽²⁾ di legare la volontà e di turarle anche
la bocca onde non zittisca, perchè anche senza ciò, non essendovi
per lei forza radicale, già si starà zitta da per sè, nè si muoverà.

Se poi l'istinto non s'è presa tutta l'attività radicale, può esserne
restata un poco anche per la volontà; ma può essere così tenue,
che la volontà la consumi tutta quanta nell'assistere o stare a vedere
la rappresentazione, che l'istinto dà come sopra una scena, facendo
fare all'animale i giuochi bestiali: ed ecco come la volontà sta pure
spettatrice a vedere, ma nemmeno può dire di sì o di no, non può
acconsentire nè sconsentire, perchè non ha altra forza radicale, e
quella che gli è toccata tutta sen va nello stare a vedere.

Nelle quali speculazioni dell'autore avete nuova prova che a quelle
azioni, com'egli le dipinge, può in realtà mancare ogni volontarietà,
e in conseguenza resta luogo a persuadersi che tali operazioni ani-
malesche non giungano ad essere morali, con che cessa la paura che
vi sia peccato.

Ma sul pericolo di tali dottrine pel buon costume, meglio nella
seguente lettera, che in questa troppo già mi sono allungato.

(1) Sopra n. 382-386.

(2) Sopra n. 389.



LETTERA XXIII.

L'ISTINTO ANIMALE FA GIUOCARE SULLA SCENA SOLO L'UOMO
FUOR DI CERVELLO, O ANCHE COL CERVELLO SANO?

SOMMARIO

Rigorismi del Rosmini (394). — Giustizia fatta al Rosmini (396). — Punto importante della questione (397). — I giuochi dell'animale riguardano anche l'uomo desto, e sano di mente, e presente a sè stesso (398-404). — Anomalie nelle applicazioni particolari (405-413). — Nuova scoperta di sconosciuta attività (406). — Il Rosmini profondo osservatore fin dall'utero materno (408-409). — Osservatore dalle fasce (410). — Progressi mirabili, e nuove scoperte dovute al sagace sperimentare e osservare della scuola rosminiana (411). — Bambini di nuova specie (412-413).

394. Passò di qui tempo fa un P. Cappuccino incamminato non so dove a fare un panegirico: e ospitato, com'abbiam costume, in casa nostra, mi disse del suo dispiacere, perchè non solo qualcuno dei suoi frati, ma in altre religioni ancora v'erano de' RR. PP. Lettori, i quali tenevano e facevano tenere dai giovani frati il Rosmini in quel conto in cui altra volta sarebbero stati nelle scuole S. Bonaventura e S. Tommaso.

Ma qual ragione credereste voi che mi desse del suo dispiacere? Mi pare, diceva egli, che tenda a troppo rigorismo. Anche a me, ripigliai, sembra che si accosti al tuziorismo. Ma mi fermai qui perchè m'accorsi che nella mente dell'ex Lettore l'unica pecca del Rosmini era il rigorismo, e d'altronde m'avvidi di aver da fare con uno di quegli uomini i quali sono più disposti a dare che a ricevere lezioni.

Del resto io aveva ben da ridere in cuor mio della persuasione del buon frate, e del rigorismo rosminiano! Non già che nel suo Trattato della Coscienza il Rosmini non affetti massime di rigorismo e di tuziorismo: ma sapeva ben io a che specie di morale tendessero altre sue dottrine; nè (volendo pur filosofare su le massime di rigorismo e tuziorismo sparse nel Trattato della Coscienza) altro scopo ho potuto rinvenire se non in prima il generale delle opere sue morali, che è di confonder le teste, e in mezzo a quella confusione e

distrazione delle menti far passare il resto: poi il *palpare se vi sieno qua e là dei capi stravolti*: il che non è piccolo guadagno. Perchè fatti che abbia suoi alcuni di questi cervelli, sarà sempre sicuro di chi lo canonizzi, e che del fracasso, e fracasso grande si farà sempre contro chi il tocchi; in fine l'attaccar brighe su queste materie, e così dare ad intendere al mondo che la guerra fatta alle sue dottrine ha origine da opinioni particolari di morale, e forse di morale lassa, figlia del razionalismo; e voi capite che solo in questa parte le lettere di Pascal, alquanto modificate alle circostanze, danno materia per più volumi, e dopo molto tempo, dopo uno stampare e ciarlare, senza fine, il mondo non saprà di che cosa si contrasti.

395. Ma senza perderci in altro, andiamo ad assaggiare un poco del rigorismo rosminiano.

Per render conto del cammino fatto fin qui, noi siamo giunti a veder chiaro che quelle opere della concupiscenza, le quali cominciano, si avviano e si terminano avanti che la riflessione levisi alla difesa, che cotesto operare dell'animale senza l'uomo, che cotesto porre qualsiasi azione di cui sia capace una bestia, cotesto farsi giuocare l'animale in forza del solo istinto animalesco, e far fare all'animale tutti gli atti e tutte le funzioni della vita animale, sono cose tutte che, secondo la dottrina del Rosmini, possono avvenire senza che l'uomo debba perciò perdere la pace dell'anima sua.

E la ragione n'è manifestissima, perchè a tali azioni può mancare ogni ragione di volontario sia in atto o in sè, sia in causa: di che conseguita che in tal caso nè possano aversi come atti *morali*, nè resti luogo perciò a trovarle peccaminose: giacchè peccato non è dove l'atto non è morale.

E ciò avviene non solamente quando il bestiale istinto fa compire interamente il giuoco all'animale, avanti che si faccia la riflessione all'esigenza delle idee, cioè prima di pensare alla legge naturale; ma anche quando si avverte a questa legge, perchè l'istinto o trova la volontà assopita, o egli la lega o le tura la bocca, acciocchè nè si muova, nè faccia un zitto sopra i suoi giuochi, oppure le fa venire la paralisi, o infine piglia per sè tutta o quasi tutta la forza radicale umana, sicchè la volontà anche senza legarla o si rimane come assopita (forse come quando si fa assorbire agli animalati l'etere), o tutt'al più starà spettatrice a vedere la rappresentazione della scena

che l'istinto le giuoca dinanzi in sua presenza, senza tuttavia che ella possa o approvare o disapprovare, ma solo stare a vedere.

396. Ora avvertite bene che quando vi ho accennato il mio timore per la buona morale, rispetto a tali dottrine, io non ho già voluto dire che, secondo il Rosmini, ad ogni caso di qualche operazione animalesca, l'uomo possa credersene innocente: no, non dico questo. Dico bensì che tanto più pericolosa sarà pel buon costume tale dottrina, quanto più facile il Rosmini renda il potersi persuadere che in tali azioni non v'ebbe parte la volontà, ed esse in conseguenza sieno fuori del numero degli atti morali e dei peccati.

Or questo vogliamo ora andare cercando, se, secondo il Rosmini, sia facile o difficile il potersi persuadere che quelle azioni bestiali si possano fare senza peccato.

397. Ma prima bisogna sciogliere un dubbio. È questo un dubbio già facile a venire in mente, appunto pel sembrare troppo strane e inverisimili le cose che andiamo dicendo: e perciò fin dal principio v'andai incontro ⁽¹⁾. Ma giudico bene ritoccare la cosa e sciogliere il dubbio interamente per ogni parte.

Il dubbio da togliersi è che l'autore per avventura qui non parli dei sonnamboli, dei mentecatti, o di chi in generale si trova in istato di alterazione di mente per alcun morbo.

Poichè non solo pare troppo strano che tai cose egli insegni dell'uomo desto e sano di cervello: ma di fatti egli nell'Antropologia, quando tratta di queste faccende, va mescolando il discorso di *sonno* e di *sonnambolismo* ⁽²⁾, degl' *idrofobi* e dei *furiosi* ⁽³⁾, di chi fin dalla nascita va soggetto a qualche *istinto*, per esempio di *cane*, di *gatto* o di *pecora* ⁽⁴⁾; e così fa menzione del *sonno e della mania* ⁽⁵⁾, quando altrove tocca la stessa materia.

E voi capite che ben poco di pericolo può esservi nel dire che da uomo posto in tali condizioni si facciano involontariamente degli atti di cui sono capaci anche le bestie.

398. A levare pertanto questo scrupolo, osservate in prima essere verissimo, che nell'Antropologia mette talora discorso anche di sonno e di sonnamboli, di furiosi, d'idrofobi...

Nel Trattato però della Coscienza, nel quale insegna la medesima

(1) Sopra n. 346-348.

(2) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 1. pag. 417 b.

(3) Ivi pag. 417 e-d.

(4) Ivi pag. 418-419.

(5) Ivi lib. IV. cap. XI. art. III. pag. 537 b.

dottrina su la potenza dell'istinto ⁽¹⁾, non solamente non fa motto di sonnamboli o di mentecatti, o di che so altro; ma il contesto ripugna a poter esser inteso di essi. Le ragioni di ciò già ve le recai ⁽²⁾ chiare, nette e decisive, e potete vederle a vostro bell'agio, senza farne qui una ripetizione inutile.

Là vedeste che l'autore espressamente diceva di far questione dell'uomo *desto*; la qual avvertenza anche sola implicitamente già esprime volersi far questione dell'uomo presente a sè colla mente, e non di un matto.

Di più quali sono di grazia le ragioni per le quali l'autore insegna che a tali azioni in atto o in sè manca la volontarietà, sicchè questa volontarietà conviene cercarla in causa? Queste due e non altre ⁽³⁾ o che l'istinto compie l'opera bestiale tanto presto, che la riflessione non arriva a tempo di levarsi alla difesa, ovvero, se pure si arriva a riflettere alla legge, l'operazione dell'istinto tuttavia termina innapzi che l'uomo colla contemplazione della legge abbia potuto trarre forza da comprimere la ribellione dell'istinto bestiale...

Ora queste ragioni non si ponno adattare nè a' bambini, nè a' mentecatti, nè a' sonnamboli.

599. Ma inoltre che cosa ha egli risposto il Rosmini, quando gli fu mossa difficoltà su queste sue speculazioni?

Al rappresentarglisi dunque il pericolo non oscuro nel concedere tanto alla forza dell'istinto, che l'uomo condotto solo da esso istinto e senza il menomo concorso della volontà possa fare qualsiasi azione di cui è capace una bestia, e ciò per maniera che l'atto non sia nè pur *morale*, seppure la volontà non avesse potuto o dovuto frenare l'istinto (potenza però che difficilmente si trova nelle circostanze dall'autore descritte), al rappresentarglisi, dissi, cotal pericolo della sua dottrina, egli non rispose nè punto nè poco d'aver data tal dottrina per gl'idrofobi, pe' furiosi, pei bambini, o pei maniaci, o pei sonnamboli, o pei deliranti. Si difese dicendo, che egli *aveva parlato dei primi moti* ⁽⁴⁾, poi contraddicendosi disse ⁽⁵⁾ che aveva parlato del *poter fisico*.

Risposta falsa sì per una parte, ed inutile alla difesa per l'altra: ma che pienamente convince ed assicura che nel Trattato della Co-

(1) Sopra n. 344.

(2) Sopra n. 346-348.

(3) Sopra n. 387.

(4) Resp. al C. E. n. XL. pag. 86-87. al. 76-79. in nota. Sopra n. 351.

(5) Sopra 360.

scienza l'autore non aveva mai pensato a scrivere tali cose se non dell'uomo sano di mente e presente a sè stesso in istato di vigilia, e che egli stesso non aveva trovato il suo contesto capace d'essere applicato all'uomo comunque o alterato di mente o legato nell'uso della ragione.

Dunque, checchè nell'Antropologia vada traendo in mezzo gl'idrofobi o i sonnamboli o i maniaci, ciò nè mette nè può metter sospetto, che nel Trattato della Coscienza non si parli degli uomini desti e sani di cervello.

400. Ma io voglio mostrarvi di più che la dottrina data nel Trattato della Coscienza, sta ancora nell'Antropologia; e che le speculazioni sia delle azioni della concupiscenza cominciate, avviate e terminate avanti ogni riflessione, sia delle rappresentazioni offerte alla volontà spettatrice dall'istinto col far giuocare l'animale alla sua presenza, non toccano esclusivamente i maniaci o i sonnamboli o gl'idrofobi.

E di ciò già un forte argomento avete in questo, che avendo l'autore nella sua Apologia richiamato ciò che aveva scritto nell'Antropologia ⁽¹⁾ sulla stessa materia, non gli passò nemmeno per capo di rispondere, che ivi trattasse solo o di pazzi o di dormienti.

401. Ma per convincervene meglio ancora, vedete di grazia come l'autore riepiloghi quanto aveva detto di questo argomento ⁽²⁾. « Riassumendo adunque, l'istinto può sottrarsi all'impero della volontà o vincerne la forza 1.º per una condizione speciale veniente » dalla nascita; 2.º per una condizione morbosa acquisita posteriormente; 3.º per una piega ricevuta dalle abitudini contratte; 4.º per un esaltamento delle passioni animali; 5.º finalmente per queste » cagioni associate insieme ».

Ora osservando quai casi l'autore riferisca alle enumerate classificazioni, si trova 1.º che ad una *condizione speciale veniente dalla nascita* egli riporta ⁽³⁾ certi istinti ad azioni proprie del cane, del gatto e della pecora.

2.º Ad una *condizione morbosa acquisita* ⁽⁴⁾ egli riferisce certi istinti negl'idrofobi, ne'furiosi e ne'mentecatti, scrivendo: « La vemenza degl'istinti negl'idrofobi, ne'furiosi e nei mentecatti, trae » da un *principio morboso* ».

(1) Sopra n. 360. (2) Antrop. lib. III, sez. II, cap. XI, art. II, § 1, pag. 421 a-b.

(3) Antrop. lvi pag. 418-419. (4) Ivi pag. 417 c-d, 418 e.

5.^o Alla *piega ricevuta dalle abitudini* egli ascrive ⁽¹⁾ il far per abito certi gesti, o usare spesso tra il discorso certi intercalari, come di certo signore ci racconta aver preso il vizzo di intrrompere ad ogni tre parole questo suono nulla significante, *coro-de-corocoro*.

402. Resta la quarta classificazione, dove si memora *l'esaltamento delle passioni animali*.

Ora qui non c'entra nè idrofobia, nè alienazione di mente, nè istinto di pecora o di gatto; cose tutte che l'autore riporta ad altre origini e cagioni.

Ed infatti quando egli toccò questo punto ⁽²⁾, non fece menzione nè di mentecatti, nè d'idrofobi e nè pure di sonnambulismo. Ma dopo aver detto che « l'istinto ove a tal segno si alteri (*come negl'idrofobi e furiosi*), diviene indomabile alla volontà », soggiunge:

« Ed io credo che egli (l'istinto) possa rendersi sì morboso e fiero per altrettanti modi, quante sono le passioni animali, le quali eccedono e trasmodano. Ma in tutti questi casi (lasciando stare la causa di questo traboccare dell'istinto, la quale può essere proceduta da difetto di volontà anche libera), ne' tempi dell'accesso, in cui l'istinto rompe, non è la volontà autrice dell'azione, ma ella si rimane spettatrice debole e trista, o talor anco forte e ripugnante, ma pur combattuta e oppressata ».

Nel qual luogo restano in primo luogo esclusi i sonnamboli, giacchè, secondo l'autore ⁽³⁾, nel sonnambulismo *l'uomo non può giudicare delle proprie operazioni*; e tuttavia qui tanto si suppone, che l'uomo ne giudichi, che la volontà ne rimanga trista e talora anche ripugnante.

Restano dappoi esclusi i mentecatti e gl'idrofobi, perchè in loro la veemenza dell'istinto non origina dalle passioni animali, ma (come soggiugne ivi l'autore) « la veemenza degl'istinti negl'idrofobi, nei furiosi e ne' mentecatti trae da un principio morboso ».

Restano dunque esclusi i casi o di alienazione o di legamento della ragione.

403. E in sostanza in questi varj modi di *eccedere o trasmodare le passioni animali* è cosa agevole il ravvisare quell'*infievere della concupiscenza* (che abbraccia gl'istinti tutti, e le passioni animali)

(1) Ivi pag. 420 b. c.

(2) Ivi pag. 418 b.

(3) Ivi pag. 416 b.

quel suo agire con somma celerità e impeto indipendente, che l'autore memora allo stesso proposito nel Trattato della Coscienza⁽¹⁾.

V'ha tuttavia una differenza. Perchè nel Trattato della Coscienza andando l'autore in traccia di atti morali sforniti di coscienza, rammenta solo due casi che si confacevano al suo scopo. L'uno è quando le opere della concupiscenza si terminano avanti che la mente si levi alla riflessione dell'esigenza delle idee, ed avanti ogni azione della ragione e della volontà. L'altro è quando l'istinto lascia sì alcun luogo alla riflessione, ma termina tuttavia la sua operazione prima che con la contemplazione delle idee si sia potuto trarre forza da reprimerlo.

All'incontro nell'Antropologia essendosi prefisso uno scopo più generale, di parlare cioè⁽²⁾ *della lotta fra l'istinto e la volontà*, e⁽³⁾ *di enumerare i diversi modi, onde l'istinto animale può prevalere alla volontà*, altri casi egli ricorda, che non toccò nel Trattato della Coscienza come cose allora fuori di proposito.

Tali sono i due casi che l'autore accenna dicendo⁽⁴⁾ che la volontà « si rimane *debole e trista*, o talora anco *forte e ripugnante*, ma » pure combattuta ed oppressata: giacchè in questi due casi è manifesto che la forza radicale dell'uomo non si suppone interamente esaurita nell'operazione dell'istinto bestiale e nell'atto della volontà che sta a vederc la rappresentanza dei giuochi fatti fare all'animale dall'istinto. Ma nel primo caso resta un poco di forza alla volontà anche per tentare di disapprovare i fatti dell'istinto, sebben questo con prepotenza⁽⁵⁾ le chiuda sino la bocca, acciò non zittisca ond'è ch'ella⁽⁶⁾ si rimane *debole e trista*. Nel secondo poi ha forza anche maggiore, quella cioè di *disapprovare* e di *ripugnare*, sebbene non ha vigore di frenare l'istinto in modo che egli non faccia a sua posta, e non conduca a compimento l'operazione animalesca: ond'è che l'autore la dice *forte e ripugnante*, ma pure oppressata⁽⁷⁾.

404. I casi qui appena di volo accennati con due parole vedeteli meglio dichiarati nella stessa opera.

Oltre il caso adunque altrove memorato dall'autore, in cui la volontà resta come assopita⁽⁸⁾, cecone un altro, che poi è bipartito⁽⁹⁾:

(1) Tratt. della Cose.

a. pag. 46 b. 47. (2) Antrop. l. c. pag. 416 d.

(3) Ivi pag. 417 a.

(4) Ivi pag. 418 b.

(5) Antrop. Ivi pag. 416 d. (6) Ivi pag. 418 b.

(7) Ivi.

(8) Ivi pag. 416 b.

(9) Ivi lib. IV. cap. XI. art. III. pag. 557 b-c.

« Pur talora, sebbene la volontà non intervenga positivamente nelle
 » operazioni dell'istinti, ella può intervenire come spettatrice, come
 » chi assiste ad una rappresentazione che gli si giuoca dinanzi so-
 » pra una scena ».

Ecco il caso in generale: vedetene la partizione.

« E in ciò può tenere due condizioni, cioè in primo luogo può
 » trovarsi così sfibrata d'ogni valore, che tutta l'attività sua si
 » esaurisca nel semplice riguardare, quasi stupida, senza potere nè
 » consentire nè seconsentire alla rappresentazione. Se questo stato
 » di spettatrice inerte non le è venuto da lei stessa, ella non può
 » dirsi causa di ciò che opera in sua presenza il subito e prepotente
 » istinto ».

Questo membro della partizione già vel rammentai a mostrarvi che, secondo l'autore, può mancare il *volontario* a questi atti. Vedete ora l'altro membro:

« Può ancora la volontà trovarsi in altra condizione, quella di
 » poter riprendere o approvare le cose istintive. E trovandosi allor
 » fornita di un tal grado di attività, ella è obbligata di riprendere
 » quelle cose che disconvengono. ..., nè può starsene indifferente,
 » almen senza qualche difetto (*bagattelle da nulla, difettuccio!*) »

« Che se le forze della volontà non si stendano più là che a dis-
 » approvare ciò che fa l'istinto, senza potersi opporre, ella non
 » è obbligata a più ». Dove avete la volontà oppressata sì, ma *forte*
 e *ripugnante*.

Conchiudiamo dunque, non avere qui luogo lo scrupolo o il dubbio che le dottrine del Rosmini su le operazioni dell'istinto riguardino l'uomo o legato nell'uso della ragione o alienato di mente: sia perchè questo dubbio non può aver luogo in quel che dice nel Trattato della Coscienza, sia perchè nell'Antropologia non applica tale dottrina esclusivamente ad idrofobi o maniaci o sonnamboli, ma non altrimenti che nel Trattato della Coscienza l'applica ancora all'uomo desto e sano di mente.

403. Rispetto a che giova qui aggiungere un'osservazione, la quale pel presente caso e per altri somiglianti è opportunissima.

Voi leggendo le opere rosminiane troverete che al proporre certe dottrine, le quali o considerate per sè sole o ravvicinate ad altre, possono fare un senso poco buono, il Rosmini suole farne l'applica-

zione e travolgerle ad un caso particolare, nel quale la dottrina possa comparire innocente o almeno tollerabile. Con che due vantaggi si ottengono: l'uno che i lettori più semplici e niente sospettosi, ancorchè sentano al primo incontro l'urto del principio mal sonante, s'acquietino tuttavia con la innocente applicazione che n'è soggiunta, quasi a quella solamente forse si riporti la trista massima. L'altro, che all'autore resti pronta alla mano una difesa: *non essere stato ciò detto se non per quel caso particolare*.

Tacciare questo costume di doloso artificio veramente non si deve senza averne sode ragioni: ma quando il dolo si scuopre da sè, e l'inganno tende a danno comune, io credo che il dire schietta la verità non solo sia lecito, ma sia un dovere. E ciò non si disdice nemmeno secondo le massime, che già vedeste stabilite dal Rosmini medesimo, quando si discutano dottrine pericolose alla società, proposte in opere date alle stampe⁽¹⁾.

A dichiararvi pertanto il mio parere, dico schiettamente che qui ci trovo artificio fraudolento: nè a ciò decidere mi conduce solo la ragione, che l'artificio di spargere semi di male dottrine e di destramente ricoprirle troppo spesso riluce nelle opere rosminiane: di che già avete avuto dei saggi nè pochi di numero nè lievi di peso, ma ne ho ragioni più vicine.

Perochè, ditemi, non è egli manifesto il mal artificio, quando scorgete che la dottrina fatta comparire innocente in un luogo con la particolare applicazione a un caso speciale, altrove poi si estende destramente ad altri casi ne quali non è più innocente? Qual indizio poi più evidente di frode, se l'esempio particolare allora addotto nemmeno sia a proposito? In tali circostanze è forse ingiusto il giudicare che quella particolare applicazione non è aggiunta se non per gettar polvere negli occhi?

406. Or vedetene qualche esempio. Osservate in prima questa decisione del Rosmini⁽²⁾: « Le condizioni richieste acciocchè vi sia bene » morale, come abbiamo veduto non sono altro che due, 1.^o che » vi sia una legge morale conosciuta dalla volontà, 2.^o che vi sia una » volontà che conosce la legge, e che le aderisce. Il contrario si » dica del male morale. Non si domanda dunque all'esistenza del

(1) Sagra n. 180-181.

(2) Antrop. lib. IV. cap. XI. art. I. pag. 551 d.

» bene e del male morale un'attività libera, ma solo si domanda
 » un'attività volontaria ».

Questa dottrina urta una mente cattolica, per nulla dire che urta il buon senso. V'è un canone del Concilio di Trento, che infligge l'anatema a chi dice, che i peccati si fanno per necessità: e nella stessa asserzione v'è dentro implicita la bestemmia ereticale che Dio comandi l'impossibile.

Ora che fa il Rosmini? vedetelo: tenta abbarbagliare gli alocchi applicando la cosa al peccato originale; onde immediatamente soggiunge ⁽¹⁾: « Questa dottrina sull'essenza del bene e del male morale pienamente si accorda ai dogmi del cristianesimo.... Il cristianesimo « c' insegnò che nell'uomo v'ha un male morale anteriore all'esercizio di sua libertà, il quale perciò non può consistere che in una virtuale *avversione dalla legge* (*quest'è il peccato originale concepito alla luterana*) e da Dio. Insegnò pure che nel bambino rigenerato col battesimo... vi ha un bene morale anteriore all'esercizio della sua libertà, e indipendente da quest'esercizio ».

Or vi domando: l'autore parlava pure di atti o buoni o cattivi; perciò menzionava la legge che si conosce, e cui o si obbedisce o si fa contro: parlava di attività. Che c'entrava dunque il peccato originale? dov'è l'attività non libera, ma solo volontaria nel peccato originale? Giacchè o trattiamo della volontà di Adamo che commise il peccato: e che l'attività sua in peccando fosse volontaria, ma non libera, è uno sproposito, il quale non ho letto nemmeno tra le follie senza numero degli eretici di diciotto secoli. Nè minor follia sarebbe cercare questa attività nei bambini, se pur è vero quello che de' pargoli ha il Concilio di Trento ⁽²⁾: *Nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt*; o quello d'Agostino ⁽³⁾: *Parvulus voluntate quidem propria nec in bono est, nec in malo*.

Sicchè ravvolgete la cosa finchè volete, e troverete che l'esempio o applicazione non è punto a proposito, e non vi si vede altro fine, che il far servire un *domma della chiesa* quasi di passaporto per l'eresia mista di bestemmia de' peccati attuali necessitati.

407. Simile esempio vedetelo nel trattato della Coscienza. Egli vi pianta la questione ⁽⁴⁾: « se sul principio operativo dell'uomo, che

(1) Ivi pag. 332 a-b. (2) Sess. IV. Anath. IV. (3) Con. Ju'. lib. II. c. IV. a. 8.

(4) Tratt. della Cosc. lib. I. c. V. art. II. pag. 33. a-b.

» si chiama volontà, possa influire l'azione di una forza diversa da
 » esso di tal foggia, che lo pieghi e determini necessariamente da
 » una parte o dall'altra »: o come ha poco dopo, « se il moto spon-
 » taneo della volontà escluda o no la necessità..., se possa conce-
 » pirsi siffatto agente sulla volontà, che produca in essa la mozione
 » spontanea ».

Avanti di rispondere a tal questione il Rosmini avverte ⁽¹⁾, che il
 « rilevare nel fatto, che la volontà è talora a suo modo passiva e anco
 » necessitata, si ottiene con una osservazione sagace. Ma (prosegue
 » egli) il sorprendere la volontà nostra in questo stato, il poterlo
 » cogliere e affermare senza pericolo d'ingannarsi, ella è l'opera
 » d'un profondo e attentissimo osservatore, e non proporzionata
 » alle facoltà ordinarie ».

L'esperienza m'ha insegnato, che quando il Rosmini promette precamboli così ampollosi, raro è che non v'incontriate in qualche stranezza maiuscola. E così va bene. Immaginate certi buoni preti, qualche curato di campagna, chierici, scolari che sono assai di sotto o toccano appena la mediocrità, appena sentono il discorso di attentissime e profonde osservazioni, cui non sono proporzionate le facoltà ordinarie, sul momento fanno un atto di fede verso il profondissimo osservatore, e bevono giù a chius'occhi che l'è una meraviglia.

E notate che qui aveva inoltre premesso ⁽²⁾, che « non gli attan-
 » lenta lasciar da parte quello che vi ha di difficile nelle trattazioni,
 » ma essere suo costume porre la qualsiasi porzione d'intendimento
 » largitogli dalla divina bontà per vincere ciò che è più difficile, o
 » che in questa tarda età sarebbe inutile scrivere, per dire cose piane,
 » e non si mirasse ad alleggerire con la propria fatica quella che far
 » dovrebbero gli altri nella investigazione delle più ardue verità ».
 Tanto meglio! La fede cieca al vincitore delle cose difficili, e all'investigatore delle verità più ardue, cresce più sempre: e più grossamente si bee.

408. Ora, dopochè il Rosmini con questi esordj ci ha messi in tant'aspettazione rivolti con la bocca aperta ed occhi spalancati verso le nuvole a veder che miracolo ne caschi, che cosa credete ne salti fuori?

(1) Ivi pag. 53 c.

(2) Tratt. della Cosc. cop. V, pag. 49 d.

Sentite la soluzione della gran questione ⁽¹⁾: « La rivelazione decide
 • il dubbio recisamente, mostrandoci la cosa nel fatto, e primicra-
 • mente nel gran fatto del peccato originale ».

Qui torna da capo il discorso: dove sta nel peccato originale la forza diversa che piega e determina necessariamente la volontà? dov'è l'agente che produce il moto spontaneo; dove il moto spontaneo, che non esclude la necessità? O ha osservato forse che sia stata passiva nel peccare la volontà di Adamo? Non è evidente che anche in questo luogo si tira in mezzo un'applicazione, che non è a proposito, ma che solo serve a coprire il brutto ceffo del mostro ereticale del peccare per necessità? E se taluno dicesse che tali applicazioni sentono dell'artificioso, trascorrerebbe forse i termini del giusto?

409. Ma poi vedetene anche il ridicolo. Imperocchè che cosa c'entra il farla da profondo osservatore nel peccato originale? Forse può esservi al mondo chi creda che a lui non sia stato rimesso col battesimo, sicchè l'abbia anco nell'anima per farvi le profonde osservazioni? O crederemo che le profonde osservazioni le facesse egli nel seno di sua madre, o in quei momenti che gli trascorsero tra il nascere e l'essere battezzato?

410. Voi direte che altra volta io vi rammentai ⁽²⁾ più altri peccati necessarij di cui tratta in quel capo il Rosmini, fuor dell'originale; e le osservazioni forse riguardare a quelli, non a questo.

Va bene: ma i primi che s'incontrano ⁽³⁾ sono i peccati dei dannati. Ora anche qui luogo ad osservazioni non si vede. Poichè l'anima dannata egli certamente non l'ha. Quelle poi che stanno all'inferno sieno demonj, sieno anime reprobe sono troppo lontane per farvi le osservazioni sopra. E in sostanza il Rosmini trattando dei dannati non cita poi osservazioni sue, ma ⁽⁴⁾ solo adduce alcune parole di S. Tommaso a mio parere storpiate.

Memora poi ⁽⁵⁾ gran quantità di peccati dei bambini e bambini proprio *infanti*, cioè che appena malamente sanno dire mamma e babbo.

Anche questo è un affare spinoso assai. Il Rosmini dice ⁽⁶⁾, che si tratta di sorprendere e cogliere in flagranti senza pericolo d'ingannarsi proprio l'anima *nostra*. Ora io di buon grado vi voglio conce-

(1) Ivi art. II. pag. 53 c. (2) Sopra n. 97.

(3) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. art. II. § 2. pag. 55. (4) Ivi. (5) Ivi § 3. pag. 66-68.

(6) Ivi pag. 53 c.

dere che il Rosmini abbia sortito un talento privilegiato, quanto volete, che sia un uomo straordinario più ancora che non credano i suoi più grandi ammiratori. Ad ogni modo che egli tuttora in fasce mentre o poppava o era portato in giro dalla nutrice, o stavasi desto nella culla facesse le profonde e attentissime osservazioni per cogliere la volontà passiva e necessitata a peccare, io non la so inghiottire.

411. E lo stesso dite pure rispetto agli altri peccati, compresi ⁽¹⁾ que' consensi prestati per necessità a certi bisogni spurj della concupiscenza.

E ben so esservi chi anche in questa parte crede al Rosmini, ed egli (come poi vedremo) memora cert'uomini savj che già hanno fatto felicemente questi esperimenti, e so io d'alcuni, de' quali chi loda la sagacità d'osservare del Rosmini, chi provoca a queste sperienze, chi *(e badate che queste sono cose già stampate)* ne fa gran caso per sino ad uso de' ministri del sacramento della penitenza; sicchè l'è una faccenda un po' seria; e questi osservatori profondi, se li contraddiciate, eccoveli pronti colle sperienze a provarci che si fanno i peccati necessarij. Evviva, dico io, il progresso del nostro secolo! Al modo che nella fisica sperimentale a forza d'esperimenti si fanno progressi e scoperte mirabili ogni giorno, cotesti filosofi rosminiani s'hanno fitto in capo di trovare a forza di esperimenti la volontà passiva e i peccati necessarij.

Ma ho da dirvela schietta? Io le credo tutte fanfaluche. Dapprima perchè nell'anima altrui gli esperimenti non si possono fare. Dappoi, perchè trattandosi di peccati, nessuno crederà nemmeno che essi facciano questi esperimenti in sè stessi. E infine quand'anche volessero ad ogni conto farci credere che essi istituiscono questi esperimenti e lo giurassero, nessuno crederebbe che tali peccati essi li facessero con la volontà necessitata.

412. Ma in che mi sono mai dilungato! Mantengo la parola di mostrarvi qualch' esempio di quelle applicazioni ⁽²⁾ fuor di proposito, preso anche dalla materia, che abbiain per mano; e poi finisco.

Vedete questo luogo ⁽³⁾: « Se noi vogliamo enumerare i diversi » modi, onde l'istinto animale può nell' uomo prevalere alla volontà,

(1) Ivi § 3. pag. 65-65.

(2) Sopra n. 405.

(3) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 1. pag. 417 a-b.

« vedremo agevolmente che questa prevalenza può venire 1.^o *senza la presenza della volontà, quando manca del tutto la cognizione del partito opposto, come ne' primi movimenti de' bambini* ».

Qui si tratta di, quando l'istinto fa così presto, che l'uomo, secondo l'autore, non ha tempo di riflettere alla legge, che qui è il *partito opposto*, e così il bestiale istinto compie la sua operazione avanti che giunga la volontà ⁽¹⁾. Ecco dunque espressa qui l'applicazione ai bambini, la quale poco urta, tacciuta l'altra, che farebbe ombra, e che poi esprime altrove.

Ma poi era molto a proposito l'applicazione ai bambini? Pensate! lo scopo di quel paragrafo è di mostrare che l'istinto animale è un *limite della libertà*, vale a dire ⁽²⁾ che la volontà *trova ostacolo all'esercizio della libertà*. Dunque che c'entrava il discorrere de' bambini, che non avendo l'uso di ragione, non hanno uso di libertà, cui si possa mettere ostacolo, o impedirne l'esercizio? È ingiustizia il dire, che questi sono artifizj per far inghiottire assurdi paradossi.

413. Un altro esempio. Nel Trattato della Coscienza ⁽³⁾ dice il Rosmini, che l'appetito ingiusto talora « porta l'uomo con maggior *celerità*, che non faccia la verità moralmente necessitante delle idee » (cioè la legge naturale) »: e poi vi sta descrivendo, come la volontà non attingendo che un lume languido dalla verità, pone un giudizio ingiusto, e cede necessariamente all'invito del bene apparente; e conchiude poter avvenire allora che ell'operi senza coscienza. Indi aggiunge ⁽⁴⁾: « Tale avviene il più ne' bambini ».

Eccovi anche qui cacciato avanti l'esempio dei bambini, per distrarre l'attenzione del lettore dalla ributtante dottrina dell'uomo, che *per necessità* si abbandona in braccio ai turpi desiderj della concupiscenza: che poi senza anibagi altrove vi spiega ⁽⁵⁾.

Ma a qual proposito vengono i bambini, mentre si parla di istinto che è più celere nell'operazione che nol sia la legge naturale nel dare forza per sorreggerci (*dottrina da pelagiani!*), e di giudizio storto, perchè il lume della legge naturale è languido?

Non altrimenti in altro luogo dell'Antropologia ⁽⁶⁾ entrando a parlare degl'istinti i quali « talora operano al tutto da sè, indipen-

(1) Sopra n. 382-386. (2) Antrop. I. c. esp. XI. pag. 403-404.

(3) Lib. I. cap. V. art. III. § 3. pag. 47. d. 48. (4) Tratt. della Cosc. lvi pag. 48. e.

(5) Ivi cap. V. art. II. § 3. pag. 63-65. (6) Lib. IV. cap. XI. art. III. pag. 337.

» dentemente dalla volontà.... che in questi fatti si rimane passiva....
 » e però non possono essere imputati, eccolo cacciare subito avanti
 » l'applicazione: *come avviene nel sonno e nella mania* ». Eppure
 dopo due righe soggiunge, che questo è un fenomeno non molto
 considerato dalla filosofia antica, ma discopertoci dal cristianesimo.
 Ora che la filosofia antica non assolvesse anch'ella da ogni reità
 ciò che si faccia dormendo o dai maniaci, non può essersi qui detto
 del Rosmini: sarebbe troppo madornale. Infatti le teorie che ivi se-
 guono, riguardano l'uomo desto e sano di testa, mentre parla di ob-
 bligazione di non acconsentire ⁽¹⁾. E credo bene che il Rosmini qui
 alluda a quello, che S. Paolo dice della concupiscenza, di che poi
 tanto abusa nel Trattato della Coscienza.

Che cosa è dunque quel mettere avanti i dormienti e i maniaci,
 se non un volere addormentare il lettore?

Conchiudiamo adunque. Le applicazioni fatte di una dottrina pe-
 ricolosa a certi casi particolari, i quali non lasciano vedere troppo
 il pericolo, non è nei libri del Rosmini una restrizione della dot-
 trina a quei casi. Se bene saprai fissare lo sguardo, ti verrai accor-
 gendo che tali applicazioni non sono se non un velo a cuoprire il
 meglio che venga fatto la bruttezza della sentenza.

(1) Ivi pag. 537 d. 538. a.



LETTERA XXIV.

MIRACOLI DELL'ISTINTO ANIMALE.

SOMMARIO

Segneri e S. Alfonso de' Liguori (414). — Scuola di molti discepoli (415). — Dottrina morale in sè di pericolo spaventoso, e onde se n'accresca, o diminuisca il pericolo (416-417). — Che ne possa temere il decalogo (418-419). — Regole per ascrivere le azioni all'istinto animale: 1.^a Se la può fare una bestia: ingauno scoperto dal Rosmini (420-421). — 2.^a Se le azioni si facciano con diletto, prontezza e facilità (422-423). — 3.^a Se la difficoltà è superabile da una bestia (426-428). — 4.^a Il solo istinto sa ben anco cercare le occasioni di luoghi, persone e oggetti idonei al suo intento: Conclusione (429-430).

414. Tolto di mezzo ogni dubbio, ed assicurati che quando il Rosmini dice cose tanto maravigliose della potenza dell'istinto, egli parla proprio di cose che avvengono o possono avvenire ad ogni uomo desto, sano di mente, presente a sè stesso: guardiamo un poco più d'appresso se vi possa e quanto vi possa essere di pericolo in queste dottrine rispetto al buon costume, e quanto si possa essere contenti dei principj di morale di cotesto scrittore, che spinge il suo zelo sino a temer minacciato il buon costume dalla morale di S. Alfonso de' Liguori non che dagli scritti del ven. Paolo Segneri.

415. Affine intanto di ben penetrare la gravità del pericolo, non dovete mai, o amico, perder di vista, che quando si tratta di aprire una via allo sfogo delle passioni in modo speciale se animalesche, non mancò mai ai nuovi maestri moltitudine di seguaci. Tal è la miseria dell'umana condizione, che in questi casi la sua filosofia inghiotte i più enormi assurdi, ed abbraccia facilissimamente dottrine anche le più ripuganti al buon senso.

E le storie pur troppi esempj ci somministrano a conferma di questa verità.

416. Con tale considerazione sempre presente al pensiero, dimandiamo: V'è egli pericolo pel buon costume in quella dottrina? E se vi è, sarà egli lieve, o grave?

A dare una giusta risposta, da due cose conviene misurare il pe-

ricolo, cioè: 1.^o osservando la dottrina in sè stessa, 2.^o osservando se i contorni positivi dall'autore tendano ad ovviare al pericolo, ossi-
sivo a promuoverlo.

E rispetto al primo io chiederò a voi, se possa esserc senza pericolo lo spargere una dottrina, secondo la quale l'uomo può persuadersi, che talora (sieno molte o poche le volte) si soddisfanno le passioni animalesche senza peccato: perchè avviene che l'animale opera senza l'uomo; e non è già la volontà, ma è l'istinto che mette in movimento e fa giuocare l'animale; ne già tra il sonno, ma in perfetta vigilia e col cervello sano; e non è peccato, non è atto nè pur morale, è come incirca uuo sternuto, ogni qual volta o l'istinto e la passione non hanno dato luogo e tempo a riflettere all'esigenza delle idee, cioè non hanno lasciato nemmeno pensare se fosse cosa contro la legge naturale; o sebbene si sia pensato alla legge naturale, l'istinto tuttavia operò con tanta furezza ed impeto, che l'opera bestiale della concupiscenza si è cominciata, avviata e terminata avanti che con la contemplazione della esigenza delle idee (cioè col contemplare la bellezza della legge naturale, la qual contemplazione e riflessione meditabonda alla legge naturale è l'arma propria dell'uomo per vincere l'appetito rubello) si sia potuto trarre vigore e forza per reprimere la foga e il trasporto dell'istinto, sicchè alla volontà altra forza non sia rimasta fuorchè di assistere spettatrice oziosa alla rappresentazione che le dava l'istinto facendo giuocare l'animale in sua presenza come sopra una scena; e in questo riguardare tal rappresentazione si esauriva tutta intera la sua attività e forza radicale, sino a non aver forza nè da acconsentire nè da sconsentire; e se pure essa volontà sentisse alcuna voglia di inframmettersi nulla a que' giuochi, l'istinto insolente chiudeva a lei la bocca, onde nè meno ardisse zittire non che disapprovare il fatto?

Ripeto: vi sarà egli nulla da temere pel buon costume, quando questi insegnamenti si spargano tra il volgo (ed in tali faccende presto e facilmente gli uomini si mettono tra il volgo), e divengano assai popolari e comuni, di maniera che se ne faccia uso famigliare da tutte le classi di persone, uomini e donne, grandi e piccoli, giovani e vecchi, e se ne serva per la pratica anche la gente rozza e idiota e il minuto popolo?

Lascio che voi ci pensiate: per me la cosa non è punto oscura: e

passo al secondo punto, a cercare cioè, se i contorni posti dal Rosmini a queste sue meraviglie tendano a stringere il pericolo, o ad allargarlo.

417. Due cose nel caso nostro sono quelle le quali possono influire sull'accrescere o diminuire il pericolo dell'esposta dottrina.

L'una è il criterio per discernere quando l'azione sia da ascrivere all'istinto solo, e quando si debba tenere che vi fu altresì l'attività della volontà. Se i criterj dati facciano attribuire facilmente l'opera alla sola forza dell'istinto, più grande sarà il pericolo; più lieve sarà il pericolo, se i criterj non lascino luogo a tribuire l'operazione al mero movimento istintivo.

L'altra è il criterio per decidere se essendo l'opera per sè mossa e condotta dal solo istinto, tuttavia o in causa o in atto siavi stato alcun volontario o diretto o indiretto: e men pericolosa sarà la dottrina, quanto meno potrà persuadersi l'uomo che sia mancato ogni suo volontario: più pericolosa poi, se la persuasione d'esser mancato all'azione istintiva ogni volontario si renda agevole. Queste son cose chiare.

418. Cominciamo dal primo criterio. Qual è dunque l'estensione che l'autore dà alla forza dell'istinto nell'uomo?

La risposta, o amico, si contiene in poche parole, di quante azioni è capace una bestia, d'altrettante e altrettali è capace l'uomo condotto dal solo istinto, senza bisogno della volontà.

Ecco in fatti il ragionamento dell'autore ⁽¹⁾: « Veramente l'uomo, » come animale, non differisce dai bruti. Ora si vede purc nei bruti » l'istinto essere una potenza efficace, una causa piena, movente da » sè sola l'animale ad agire senza alcun bisogno del concorso della » ragione e della volontà. *Onde conchiudo ragionevolmente*, che » l'istinto solo è per sua natura sufficiente a rendere l'animale attivo, o sia a fargli fare *tutti gli atti suoi*: nè è assurdo il pensare, » che *anche l'uomo valga a porre qualsiasi azione che non ecceda » la sfera dell'animalità*, senza che concorra minimamente la volontà a produrla ».

E di nuovo ⁽²⁾: « Rilevatosi qual sia la sfera delle operazioni istintive nei bruti, si potrà conchiudere a buona ragione, che anche

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. III. § 3. pag. 47 e-d.

(2) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 1. pag. 416 a-b.

- » nell'uomo, in quanto possiede la natura animale, l'istinto può fare
- » altrettanto ».

» Ora nel bruto il solo istinto produce tutti i movimenti, il camminare, il mangiare, *gli atti quanti sono e le funzioni della vita animale.*

- » Dunque quand'anche nell'uomo la volontà si rimanesse oziosa,
- » o assopita, o *tutt' al più spettatrice*, l'uomo per questo non rimar-
- » rebbesi privo di attività esterna, ma camminerebbe, mangerebbe
- » e farebbe tutti gli atti e tutte le funzioni della vita animale, senza
- » punto bisogno di volontà, ma condotto dal puro istinto ».

Questa è veramente una regola chiarissima. È tale un'azione, che una bestia nè per naturale istinto, nè per educazione o ammaestramento avuto non può fare? Allora nemmeno nell'uomo la potrà fare il solo istinto. Può farla una bestia o per naturale istinto o per educazione ricevuta? Questo basta a decidere che vi può giungere anche l'uomo guidato dal solo istinto animalesco, senza che vi entri minimamente il concorso della volontà.

419. Date ora, o carissimo, uno sguardo al decalogo, e se vi piace ancora alle leggi o ecclesiastiche o civili; e poi ditemi quanti possono essere i casi, ne' quali quelle leggi sieno infrante, e tuttavia l'azione sia di tal natura che non ecceda la sfera dell'animalità, e di cui sia capace anche una bestia!

Passiamo sotto silenzio, che adulterj, incesti, stupri e qualsivoglia altra specie di nefandità, sono senza dubbio opere che non eccedono la sfera dell'animalità, anzi per antonomasia si appellano azioni animalesche e bestiali: ed aggiungete, che siccome sonovi dei bruti, i quali in questo genere di azioni non si contengono nemmeno dentro i limiti della propria specie, così anche questo caso resta compreso nella classe delle azioni, che nell'uomo possono *con buona ragione* ascriversi alla forza del mero istinto.

Ma senza ciò, quali non sono le devastazioni e i danni di cui sono capaci i bruti animali, condotti certamente dal solo istinto? Sul che voi avete a riflettere, che da certe bestie (se non sieno impediti) per l'istinto di soddisfare ad un animalesco appetito presente, non solo in poco d'ora è disertata una messe intera o distrutto un armento; ma per puro istinto si fa provvisione di vettovaglie per la famigliaola e per mesi di penuria, e basta guardare le formiche, per nulla dire

de' cani, che sanno sì bene nascondere i cibi di cui al presente non hanno bisogno.

Altri animali poi o per difesa, o per fame, o per ferocia fanno quanto male possono e giungono ad uccidere; ed anche dentro la stessa specie sono troppo note le battaglie de' tori, de' montoni, dei galli e dei cani che si disputino un osso.

Pertanto senz'andar più alla lunga, senza pensar al tanto di più che fanno le bestie educate, e contentandoci di ciò solo che riguarda al quinto, sesto e settimo precetto del decalogo, non vi pare che le azioni, di cui è capace il solo istinto animale, si estendano ad una moltitudine e gravezza spaventevole?

420. Voi qui vorrete forse dire, altro essere che guardato il poter fisico dell'istinto esso possa giungere a fare una data azione senza volontà, altro esser che la volontà di fatto non sia concorsa con la sua attività.

Mi dimanderete quindi, qual criterio somministri il Rosmini non solo per giudicare che ad una tale azione animalesca si estende la forza dell'istinto, ma per aver luogo a credere che di fatto la volontà non vi concorse e può ritenersi prudentemente come effetto dell'istinto.

Alla domanda rispondo, che proposta così in generale la questione, l'unico criterio di nuovo non altro che il genere dell'azione. E quando nessun'altra ragione osti, l'esser tale l'azione, di cui sia capace una bestia, è sufficiente ragione a poter credere che anche nell'uomo il solo istinto animalesco ne fu il motore e la causa.

Osservate questo passo dell'autore, che basta per sè a decidere⁽¹⁾:
 « Quanto è alla relazione dell'istinto animale colla libertà, prima ci
 » si domanda: quali sieno le operazioni dell'istinto animale consi-
 » derato da sè solo.

» Ora a vedere quanto s'estendano queste operazioni dell'istinto,
 » converrà considerarlo non nell'uomo, dov'è associato colla volontà,
 » e dove spesso rimane incerto, se certi effetti appartengono all'istinto
 » o alla volontà, alla qual ultima potenza si suole il più sovente at-
 » tribuir nell'uomo anche i fatti dell'istinto; ma ne' bruti, dov'egli è
 » solo, non accompagnato dalla volontà. Rivelatosi poi qual sia la
 » sfera delle operazioni istintive ne' bruti, si potrà concludere a

(1) Antrop. I. c. pag. 415 d.

» buona ragione, che anche nell'uomo, in quanto possiede la natura
« animale, l'istinto può fare altrettanto ».

Anche questa dottrina è chiarissima. Spesso, dice il Rosmini, si è
incerti, se certi effetti appartengono all'istinto o alla volontà. Dove
vedete che non si parla di poter fisico, ma si parla di fatto; si cerca
se certe operazioni nel fatto derivino dalla volontà, ovvero dall'istinto.

E il Rosmini come scioglie la questione? che regola generale dà
egli? Questa: *si guardi a quello che sa fare una bestia*. Rilevatosi
questo, si argomenti *a pari* rispetto all'uomo: il veder ciò che fa
una bestia, è buona ragione per concludere lo stesso dell'istinto
anche nell'uomo.

421. Ma questo non è il tutto. Il Rosmini nel citato testo avverte,
che gli uomini in giudicare di questa faccenda spesso si sbagliano.
E voi v'immaginereste che il Rosmini, scorgendo il pericolo di questa
ascetica filosofica voglia impedire l'abuso della sua dottrina per quei
che fossero troppo facili ad attribuire all'istinto le azioni che spettano
alla volontà.

Ma è tutto al rovescio. Il Rosmini insegna, che se gli uomini sbagliano (e aggiunge che sbagliano *spesso*) lo sbaglio loro è di credere
che siano azioni della volontà quelle che in realtà provengono dal
solo solissimo istinto animale. Rileggete le sue parole: « *Spesso rimane incerto, se certi effetti appartengono all'istinto o alla volontà, alla qual ultima potenza si suole il più sovente attribuir nell'uomo anche i fatti dell'istinto.* »

E credo bene che per questa ragione egli altrove ⁽¹⁾ riprova quelli i
quali « prendono la volontà come la facoltà generale, onde l'uomo
» può muovere tutte le sue potenze ». Perocchè, come poscia soggiunge,
« questo è un dare il nome di volontà anche all'istinto ».

Se queste regole tendano a restringere o ad allargar la via alla
licenza delle soddisfazioni bestiali, ci potrete poi pensar da voi stesso.

422. Ma passiamo a vedere una seconda regola con cui il Rosmini
ci determina, non solamente quando un'azione si possa con buona
ragione stimare un effetto del solo istinto, ma di più quando si
debba aver per certo che la volontà non concorse menomamente a
produrre l'azione, ma indubitamente dessa fu opera del puro
animalesco istinto.

(1) Antrep, lib. III, sez. II, cap. II, pag. 350 e-d.

Questa importantissima regola ci vien data dall'autore, là dove cerca ⁽¹⁾ « *dell' impulso necessario a muovere le volizioni affettive* ».

423. Circa la qual materia è necessario un avvertimento. Anche qui dove parla di coteste volizioni *affettive* va tirando in mezzo il discorso dei *bambini*. Richiamate dunque ciò che su tali applicazioni vi ho detto nella precedente lettera ⁽²⁾. Infatti altra volta già vi spiegai ⁽³⁾ che il Rosmini distingue le volizioni *affettive* dalle *apprezziative*, perchè le affettive non ricreano nella parte intellettuale se non delle percezioni semplici degli enti senza nessuna idea astratta: all' incontro le volizioni apprezzative ricercano qualche idea astratta. Ora voi vedeste già che l'operare senza coscienza è un operare senza idee *astratte* ⁽⁴⁾; e perciò quelle azioni ⁽⁵⁾ si riducono alla classe delle volizioni affettive.

Ma vi domando io: forse ha inteso il Rosmini di parlare dei bambini, quando ha tanto sudato nel primo libro del Trattato della Coscienza per provare che si danno atti morali anche imputabili a colpa senza la coscienza antecedente? Voi vi ricorderete che ⁽⁶⁾ anzi l'autore estende a tutto il tempo di nostra vita l'accaderci di operare senza coscienza e per ciò stesso di fare le volizioni *affettive*.

Dunque quest'applicazione ai bambini mettetela colle altre ⁽⁷⁾ poste lì per gettar polvere negli occhi a quei lettori i quali leggono quegli scritti appunto con la semplicità del bambino.

424. Riprendiamo il filo del discorso. Cerca dunque l'autore ⁽⁸⁾ « qual grado d'impulso o di stimolo si richiegga, acciocchè la » volontà si muova a produrre le volizioni », cioè ad agire ella stessa:

Ora egli insegna che quando si tratti di soddisfazioni dell'istinto sensuale ed animale, la volontà non è sempre mossa ad agire; ma allora solamente viene chiamata in aiuto, quando l'istinto non può giungere con facilità a conseguire le sue bestiali soddisfazioni.

Vedetele sue parole ⁽⁹⁾: « Non ogni atto dell'istinto sensuale penso » che basti ad eccitare la volontà. Perocchè l'atto dell'istinto sensuale non è quello che immediatamente muove la volontà; ma » l'azione immediata di lui, si esercita nel soggetto (*soggetto umano*,

(1) Antrop. lib. III, sez. II, cap. VIII, art. III, pag. 382 a.

(2) Sopra n. 405-412.

(3) Sopra n. 60.

(4) Sopra n. 55-56.

(5) Sopra n. 60.

(6) Sopra n. 64.

(7) Sopra n. 405-412.

(8) Antrop. I. c. pag. 382 b.

(9) Antrop. I. c. pag. 382 b-e.

» uomo), radice comune dell'istinto e della volontà; ed il soggetto
 » chiama poi la volontà in ajuto, a fin di pervenire alla piena sod-
 » disfazione del suo istinto sensuale e animale.

» Ora se questa soddisfazione gli può essere facilissimamente pro-
 » cacciata dall'istinto medesimo, egli non ha bisogno di chiamare
 » in soccorso la volontà alla quale non può dare la spinta senza
 » qualche sua attività. Onde questo grado d'attività che il soggetto
 » deve mettere fuori per tentare e muovere la volontà, non avrebbe
 » una cagione sufficiente, posto che l'istinto fosse già da sè ben av-
 » viato a far tutto *facilmente, prontamente e dilettevolmente* ».

Eccovi dunque una regola niente men chiara delle precedenti:
 quando l'istinto può conseguire le sue bestiali soddisfazioni *facil-
 mente, prontamente e dilettevolmente*, la controversia è finita: in
 tal caso non c'è ragion sufficiente che la volontà sia chiamata in
 ajuto: l'istinto fa tutto da sè: e tanto è assurdo il pensare che qui
 c'entri la volontà, quanto è assurdo l'ammettere un effetto senza
 la causa, un ragionato senza la ragion sufficiente.

425. Non vengo, o dolcissimo, ad applicazioni particolari ⁽¹⁾, per-
 chè sarebbero cose da mettere ribrezzo. A conoscere in un lampo
 le abominazioni e nefandità, i delitti spaventevoli, che dietro questa
 regola filosofica del Rosmini, non solo si possono, ma si debbono
 (per non andar contro al fermissimo principio dato della ragion suf-
 ficiente) attribuire alla sola energia e movimento dell'animalesco
 istinto, basta un'occhiata al gran principio: *non c'è ragion sufficiente
 che intervenga la volontà, quando l'istinto può ottenere la soddisfa-
 zione sua con diletto, con facilità, con prontezza*.

426. Ma poi io ho voluto levarmi un'ulteriore curiosità, e cer-
 care quale sia la difficoltà di appagarsi l'istinto, la quale sia ragion
 sufficiente di chiamare in ajuto anche la volontà, sicchè l'istinto non
 rimanga più solo ad operare.

E in prima ho trovato nel Rosmini quest'altra regola ⁽²⁾: « Se al-
 » l'opposto (ci dice) il soggetto non può giungere alla soddisfazione
 » de' suoi istinti animali senza che questi incontrino *difficoltà* e
 » *rallentamento* in pervenire alla consumazione della loro tendenza;
 » in tal caso il soggetto prova in questi ostacoli una molestia ed un
 » bisogno di chiamare in campo una nuova attività a combatterli e

(1) Sopra n. 419. (2) Antrop. I. c. pag. 382 d.

» propulsarli. In questo stato il soggetto non può evitare al tutto
 » di soffèrire qualche incomodo: perocchè o dee sopportare la con-
 » tradizione che trova negli ostacoli che si oppongono a' suoi ap-
 » petiti, il che è un incomodo; o dee attivare in sè stesso un nuovo
 » grado di energia che dia moto alla volontà come ausiliare, il che
 » è un altro incomodo; conciossiachè l'uscir dell'inazione e il ve-
 » nire ad un'azione qualunque, al primo istante è sempre incomo-
 » do, è sempre un grado di fatica che il soggetto non assume senza
 » una ragione sufficiente. Dal che nasce che il principio che pre-
 » siede ai movimenti del soggetto, è quello universale non meno
 » per l'operare istintivo che per l'operare spontaneo della volontà
 » — di determinarsi all'operazione più facile *e in cui si richiegga il*
 » *meno possibile di nuova attività* fra tutte quelle che conducono il
 » soggetto ad uno stato, a cui egli è determinato di tendere ».

La nostra curiosità vedo bene che qui non è del tutto appagata. Intanto però una cosa importante si rileva chiaramente, ed è che non ogni difficoltà di soddisfare l'appetito bestiale è tal, che faccia chiamare in ajuto la volontà: perchè anche questo chiamare la volontà in ajuto, e metterla in attività costa la sua fatica, e non piccola come se si ha da cominciare a muovere un carro fermo. Dunque finchè ci voglia meno fatica a superare l'ostacolo, che a chiamare e a mettere in moto la volontà, l'azione sarà sempre del solo istinto e non anche della volontà: altrimenti si pecca contro il gran principio della ragione sufficiente.

427. Qualche maggior lume si ha dall'applicazione che l'autore fa di questo principio alle azioni (già s'intende) del bambino ⁽¹⁾: « Da queste considerazioni (dice) consegue che le *volizioni* (cioè » atti di volontà) affettive ⁽²⁾ di prima specie non hanno luogo nel » bambino se non a queste due condizioni: 1.^o che l'istinto animale » trovi qualche ostacolo a soddisfarsi (*per es., che trovi il seno della » mamma coperto*), 2.^o che al soggetto tendente a vincere quel'osta- » colo costi meno il muovere la volontà che non sia sopportar l'o- » stacolo, e l'aumentare il grado d'azione della forza istintiva » (*e mi par proprio di veder quel bambino seriamente, pensoso a seco filosofare, se meglio gli convenga starsi collo stomaco vuoto, e quando no, se a togliere l'ingombro dalla poppa gli convenga più*

(1) Antrop. I. c. 385 b. (2) Vedi sopra n. 423.

aumentare la forza dell'istinto o far la fatica di chiamare in ajuto la volontà).

428. La cosa dunque si riduce a questi minimi termini: posto che il soggetto non abbia avuto la pazienza di privarsi della bestiale soddisfazione, resta a vedere se maggior fatica era *l'aumentare il grado d'azione delle forze istintive; ovvero il muovere una nuova attività; quella cioè della volontà.*

Ora l'autore poco dianzi ⁽¹⁾ diceva, esser fermo principio, o legge dei movimenti che il soggetto si determini all'operazione, che sia sì più facile, ma che insieme *richiegga il meno possibile di nuova attività*: dunque non ricorrerà alla nuova attività della volontà, finchè gli è possibile ottenere l'effetto colle forze aumentate dell'istinto.

Ma la forza dell'istinto nell'uomo, secondo il Rosmini, si dee desumere da ciò che veggiamo farsi dal solo istinto nei bruti. Dunque ogni qualvolta l'ostacolo sia di difficoltà, sia di rallentamento, che si frappone alla soddisfazione dell'animalesco istinto sia tale che un bruto giunge a superarlo, deve ritenersi che anche nell'uomo fu superato colla sola attività dell'istinto, senza che sia intervenuta l'azione della volontà. E così, per esempio, quand'anche un uomo a soddisfare qualche bestiale passione dovesse aver tanta sofferenza di stare aspettando, quanta ne ha un gatto, che paziente si sta anche per qualche ora in agguato per sorprendere e adunchiare il topolino che esce dal buco, questo non sarebbe un rallentamento opposto alla *prontezza* richiesta dall'autore ⁽²⁾ per le operazioni istintive.

Nè altrimenti come il gatto sentendo l'odore de' cibi se ad entrare in casa trovi chiusa la porta, sa girare attorno finchè trovi un buco, così non sarebbe questa una difficoltà che non potesse superarsi dal solo istinto anche nell'uomo, quando per entrare in una casa dovesse anche salirvi per una finestra.

429. Al qual proposito non debbo omettere di farvi conoscere un'altra non meno importante regola che dà il Rosmini intorno a coteste belle faccende.

Da un suo passo recatevi altrove ⁽³⁾ a proposito di queste azioni dell'istinto, avrete inteso dirvi, che l'affezione prodotta in tutto l'a-

(1) Sopra n. 426.

(2) Sopra n. 424.

(3) Sopra n. 368.

nimale da qualche sensazione o da qualche fantasma di piaceri che gli passi per l'immaginazione « *inizia in lui quei movimenti, i quali gli sono cause mediate o immediate di piaceri* »⁽¹⁾.

Ora rendendo l'autore conto di quell'espressione — *cause mediate o immediate di piaceri* — così ⁽²⁾ scrive in una nota: « *Dico mediate o immediate, perocchè i movimenti che s'iniziano nell'animale, possono tendere non immediatamente a' piaceri, ma a mettersi in quelle circostanze di luoghi, persone, oggetti, posizioni, atteggiamenti nelle quali si sono goduti dagli animali i piaceri* ».

Potete, carissimo, bramare che vi si parli più chiaro? si signore, si signore: se a dare sfogo agli appetiti bestiali è necessaria la circostanza di qualche luogo, di qualche persona, di qualche oggetto, di mettersi in qualche posizione, in questo piuttosto che in altro atteggiamento, signor sì, l'istinto è causa anche di questi movimenti purchè mediatamente tendano a' piaceri. Ed ancorchè immaginaste tanti giri, quanti ne fanno i cani di certi villici, che di notte invece di badare a casa, affamati come sono, vanno ai luoghi abitati in cerca di qualche osso, o quanti ne fa un gatto a quella stagione, che queste bestie corrono per li tetti e vanno non solo da una casa all'altra, ma anche a siti ben distanti, senza che non ispieghereste mai, come in certi luoghi deserti queste bestiole abbiano famiglia, queste cose tutte non osterebbero per niente a quella facilità e prontezza che secondo la dottrina dell'autore ⁽³⁾ deve accompagnare le azioni prodotte dal solo istinto.

E al vedere stranezze sì enormi io volli pur sospettare, che il Rosmini parlasse solo delle bestie. Ma che volete? Egli parla di chi per godere i piaceri va a mettersi nelle circostanze anche *di persone*. E il dubbio è già sciolto.

430. Stringiamo: ci proponemmo, o carissimo, di cercare, se le regole proposte dal Rosmini a decidere, quando un'azione animale-sca fosse effetto interamente della sola forza dell'istinto senza il concorso dell'azione della volontà, tendessero a render facile o difficile la persuasione che l'azione totalmente provenisse dall'istinto animalesco.

Il risultato delle nostre indagini è stato questo: a persuadersi, che

(1) Antrop. lib. II. sez. II. c. XI. art. IV. § 5. pag. 310 a.

(2) Ivi pag. 410 in nota.

(3) Sopra n. 424.

alla soddisfazione bestiale non ha punto concorso l'azione della volontà, ma che ella fu tutt'operazione dell'istinto, il quale messo in movimento o per qualche sensazione accidentale o per la comparsa di qualche fantasma all'immaginazione, fece giuocare l'animale, in prima basta, che l'azione sia tale, che possa farla anche una bestia: quando ciò sia, a *buona* ragione si può giudicare effetto del solo istinto. Quando poi la piena soddisfazione degli appetiti animaleschi si conseguisca *dilettevolmente, prontamente, facilmente*, la cosa è fuor di questione, la volontà non vi concorse punto con la sua attività, fu opera certamente del solo istinto. Inoltre quand'anco vi fossero stati ostacoli o rallentamenti, può restare la stessa ferma persuasione, purchè quelli sieno ostacoli superabili da una bestia. Infine per quantunque al conseguimento delle soddisfazioni animalesche fosse necessario mettersi in certe circostanze, di luoghi particolari, visitar qualche persona anche lontanetta, cercare qualche oggetto, porsi in certi atteggiamenti, mettersi in quelle tali posizioni, niente osta di questo: perchè l'istinto origina i movimenti ancora, che mediatamente tendono a conseguire i piaceri dell'animale.

E adesso vedo, che proprio il Rosmini avea ragione, quando, dietro i suoi principj, ci ha detto ⁽¹⁾ che gli uomini sono in un grande abbaglio, attribuendo *si sovente* alla volontà quelli che sono fatti del puro istinto animale.

Voi del resto mi direte poi a comodo vostro se queste regole rosminiane tendano a restringere o ad allargare il pericolo che dicemmo, in quanto spetta alla facilità di persuadersi, che l'azione provenne in effetto dall'operazione del solo istinto. Se facile poi sia egualmente secondo le dottrine del Rosmini la persuasione che la volontà non vi concorse punto in modo da credersene rea, lo vedrete nella lettera seguente.

(1) Sopra n. 420-421.



LETTERA XXV.

ASCETICI ROSMINIANI COLL'ISTINTO ANIMALE,
E MICHEL DE MOLINOS COLLE VIOLENZE DIABOLICHE.

SOMMARIO

Tristi fatti dell'istinto animalesco (431). — Ascetico rosminianò in scena a difenderne l'innocenza (432). — S. Paolo, e la mobilità somma delle estremità nervose (433-435). — Non si pensò alla legge (436). — La contemplazione non diede forse (437). — Viaggetto a una visita geniale (438-439). — Volontà paralitica - legata - con la bocca turata - sfilata - semplice spettatrice (438-440). — Decisione magistratale (441). — Dubbio forte (442) - Gli ascetici rosminiani colla metafisica, poi colle esperienze alla mano: il dubbio è sciolto (443-448). — Sguardo aquilino (445). — Superbia diabolica comune, umiltà degli ascetici rosminiani (444). — Beniamino Constant buon maestro (445). — I rosminiani con dialettica vigorosa (448). — Midollo di tutta l'ascetica (449). — Sforzi di Michel De Molinos per non restar di sotto ai rosminiani in ascetica (450-451). — Suo malgrado cede la palma (451-452).

431. Non grave solo, ma gravissimo giustamente stimaste il pericolo di una dottrina, la quale a giudicare meramente istintiva qualsiasi azione bestiale fatta da un uomo ragionevole, vi dice bastare generalmente, che di quella azione sia capace anche un bruto animale.

Peggio, quando a deciderla come opera certamente del solo istinto, non cerca più se non che sia fatta prontamente, facilmente, dilettevolmente.

Peggio quando la facilità e la prontezza tale ve la rappresenta che si concilia cogli ostacoli e rallentamenti che si superano da una bestia.

Peggio ancora, quando all'istinto non si contenta di ascrivere l'opera bestiale, ma gli attribuisce ben anco i movimenti a cercare le occasioni e le circostanze di luoghi, di persone, di oggetti, di posizioni, di atteggiamenti, ove l'animalesco istinto conseguia la brutale soddisfazione.

432. Dolorissimo era certo a vedere questo spettacolo. Ma finalmente una qualche lusinga poteva sinora restare, che l'autore rime-

diasse comunque al male, col render difficile anzi difficilissima la persuasione del mancare poi una qualche nostra volontarietà, sicchè se l'uomo non fosse reo, in quanto l'influsso positivo della sua volontà fosse la causa prossima dell'azione, almeno reo il trovasse il Rosmini o in causa, o nell'attual trascuraggine.

Ma questo è ciò che mette il colmo al male, che stando a' suoi insegnamenti la via a persuadersi, che manchi il volontario, e però che l'uomo innocentissimamente sfoghi ogni brutal passione, è facilissima. Vediamolo.

453. Fingiamo dunque che tutto il popolo sia già bene istruito di questi arcani rosminiani e che da lui prendano le regole del quando le azioni animalesche sieno effetto del solo istinto senza la volontà.

Voi a porre un qualche argine alle trabocchevoli corruttele di quest'ascetica alla rosminiana, bisognerà che a questa gente persuadiate che vi è il nostro volontario.

Fate conto pertanto di aver da fare con due o tre discepoli di quella ascetica. Sarà d'uopo che il volontario lo mostriate loro o in causa o in atto.

Provate in prima di trovarlo in causa. Voi loro direte, che alle tentazioni di prendersi delle soddisfazioni animalesche talora si dà in causa qualche incentivo: questo è verissimo. Ma vi risponderanno essere altresì verissimo che anche senza tale incentivo non mancano siffatte tentazioni in gran numero, e forse vi ricorderanno, dietro il Rosmini, l'esempio dell'apostolo S. Paolo. Che vorreste voi replicare?

Aggiungeranno di più, di essere innocenti dell'aver dato in causa alcun incentivo all'istinto. Giacchè cotesti incentivi nascono per lo più da qualche difetto nell'uso de'sentimenti. Dunque anche questo disordine riducendosi alle operazioni che non eccedono la sfera dell'animalità, converrà istituire l'esame se almeno esso fu volontario in causa: e risalendo così sino al primo anello della catena, sarà loro facilissimo trovare una cagione totalmente involontaria. E voi che vorreste rispondere?

454. E senza andar tanto per le lunghe, non vedemmo già che l'autore ripete questo disordine dell'operare l'animale senza l'uomo⁽¹⁾ dallo « starsi le parti della natura umana decaduta sconnesse e dis- » gregate fra loro pel guasto entratovi, ond'è, che perduta l'armo-

(1) Tratt. della Cosc. L. c. pag. 47 h.

« nica unità l'uomo è fatto or duplice or triplice? » E quando gli ascetici rosminiani vi affaccino questo principio, che avete a ridirvi sopra?

435. Di più, supponete che il popolo sia istruito di ciò che altrove vedemmo dirsi dall'autore su l'origine del moto istintivo ⁽¹⁾; si ripeta al popolo la dottrina che su la cagione dei movimenti dell'istinto l'autore torna a inculcare altrove ⁽²⁾ in questi termini: « Noi abbiám » accennato di tutte queste mobilità istintive, divenute più forti » della volontà, una comune cagione, la somma mobilità di quelle » estremità nervose, i cui piccoli movimenti suscitano la sponta- » neità degl'istinti vitale e sensuale a produrre poi i movimenti » grandi che costituiscono quelle stranezze. »

« Quella somma mobilità non ha bisogno che di un leggerissimo » stimolo, ad esser messa in giuoco; e questo stimolo talor procede » dall'istinto vitale, e talora dal sensuale (massime trattandosi di » abitudini acquisite), a cui appartiene la fantasia, alla quale non » manca mai eccitamento, dandoglielo di continuo le sensazioni pre- » senti associate colle passate, e la corrispondenza delle idee co'fan- » tasmi ».

Pertanto, dietro questa dottrina assai chiara, i nostri ascetici vi diranno che i grandi movimenti dell'istinto animalesco hanno a cagione la somma mobilità delle estremità nervose: che la somma mobilità de'nervicciuoli ⁽³⁾ per essere messa in giuoco non ha bisogno che di un leggerissimo stimolo: che questo stimolo procede talora dall'istinto vitale o sensuale, talora dalla fantasia: la fantasia poi del continuo ha eccitamento dalle sensazioni e dai fantasmi: e finalmente che tali sensazioni e fantasmi si destano ⁽⁴⁾ per qualche accidente interno od esterno, come sarebbe all'udire di qualche voce, all'imbattersi coll'occhio in qualche oggetto anche solo dipinto, e simili: per chi poi non vive nei deserti le occasioni di tali sensazioni o fantasmi incontransi ad ogni passo: e se anche si trattasse di chi vive nei deserti, questi vi direbbe che gli restano gli accidenti interni, e la fantasia, e che il diavolo supplisce al resto.

Ed a me pare che il persuadere a costoro, esservi, secondo il Rosmini, del volontario in causa, sarà assai difficile per non dire im-

(1) Sopra n. 367-369. (2) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 1. pag. 430 d.

(3) Sopra n. 367. (4) Antrop. lib. II. sez. II. cap. XI. art. IV. § 5. pag. 310 s.

possibile. E quando voi ce lo aveste trovato, il più delle volte sarà forse in sè un leggier difetto, che darà ben poco fastidio a cotal gente.

436. Vi rivolgerete dunque a persuaderli che vi è del volontario in atto: e già qui ⁽¹⁾ s'intenderà volontario *indiretto*, cioè negligenza di reprimere l'insorto appetito: giacchè in forza dell'ipotesi, del volontario diretto, cioè di positivo concorso della volontà all'opera non v'è nulla.

Ma voi sapete che il Rosmini fa due ipotesi. La prima è ⁽²⁾ che « la concupiscenza agisca di tanta prontezza, che anteceda il movimento della riflessione », ovvero che ⁽³⁾ « le opere della concupiscenza comincino, si avviino, e si compiano avanti che la riflessione levisi alla difesa »: nel qual caso tali azioni prevengono ogni azione anche della volontà ⁽⁴⁾.

Gli ascetici rosminiani vi diranno dunque che l'istinto animale ha compiuta tutta l'operazione avanti che la volontà potesse correre e fermarlo. Vorrete voi convincerli che allora vi è stata negligenza?

E siccome la riflessione all'esigenza delle idee, secondo il Rosmini ⁽⁵⁾, vuol dire riflettere alla legge naturale, questi ascetici vi diranno che per istarsi tranquilli, loro basta il sapere che mentre l'istinto bestiale faceva le cose sue, essi non hanno pensato, nè loro è venuta in mente la legge naturale, che secondo il Rosmini è l'arma propria per vincere il ribelle appetito ⁽⁶⁾.

Che se voi vorrete contrastare su l'essere o no tanta la celerità e l'impeto dell'istinto da non aver tempo di pensare alla legge, vi replicheranno che ⁽⁷⁾, secondo il Rosmini, questo e può avvenire: e talora avviene, e che alla legge essi proprio non vi pensarono.

437. Quand'anco poi li convinceste, quand'anco essi medesimi confessassero che nella circostanza delle bestiali operazioni dell'istinto hanno pensato alla legge naturale, che ne avreste poi cavato per persuaderli che vi fu del loro volontario?

Essi vi metteranno sott'occhio quest'aforismo del capo scuola, che ⁽⁸⁾ talora « le opere della concupiscenza cominciano, s'avviano

(1) Sopra n. 379.

(2) Tratt. della Cosc. l. c. pag. 46 b. Sopra n. 382-385

(3) Ivi.

(4) Ivi pag. 47 a.

(5) Ivi pag. 43-46.

(6) Ivi pag. 46 b-c.

(7) Ivi pag. 46-47 a.

(8) Ivi pag. 46 b.

» e si terminano..... innanzi che la riflessione, contemplando
 » l'esigenza delle idee (cioè la legge naturale) *abbia potuto* trarne
 » quel valido sentimento di stima e di affetto col quale quasi con
 » arme sua propria vince e domina la ribellione dell'ingiusto ap-
 » petito ».

Vi diranno dunque, che l'istinto compì interamente l'azione be-
 stiale prima che essi con la contemplazione potessero trarre quel
 valido sentimento di stima e di affetto verso la legge. E quando *non*
si è potuto, non vi può essere volontarietà.

438. E quando pure si trattasse non di una soddisfazione anima-
 lesca, che fosse pronta e facile; ma l'operazione fosse tale, che ri-
 chiedesse il suo tempo, principalmente poi se fosse discorso di quei
 casi in cui l'istinto non immediatamente muove ad un'azione, nella
 quale l'animale godè il piacere (v'esprimo i sentimenti del Rosmini
 con le sue ⁽¹⁾ parole), ma mediatamente muove a cercare le circo-
 stanze di qualche luogo, di qualche persona, di qualche oggetto, di
 alcuna cosa insomma che sia opportuna allo sfogo del brutale appe-
 tito, credete voi che facilmente persuadereste gli ascetici alla rosmi-
 niana, che vi fu il volontario e che la cosa non può essere senza
 reità?

Essi, ammaestrati alla nuova scuola vi diranno ⁽²⁾, che « l'istinto
 » animale vinco direttamente la volontà, la quale, indebolita e còlta
 » quasi da paralisi, il lascia fare a sua posta ». Che forze volete che
 abbia contro un prepotente istinto una volontà che l'istinto fa di-
 ventare paralitica? Bisogna che lasci fare.

439. Vi diranno ⁽³⁾ che « la volontà resta legata e impotente a muo-
 » versi, attesa la celerità e la veemenza dell'istinto... Nel qual caso
 » avvi una vera discordia fra l'istinto e la volontà, ma una discordia
 » totale, in cui l'istinto è di lunga mano prevalente, di maniera che
 » non solo le impedisce di combattere contro di lui, ma, per così dire,
 » le chiude la bocca, acciocchè non zittisca a disapprovare quello
 » ch'egli fa ». Sicchè sarà verissimo, che ad ottenere la soddisfazione
 bestiale c'è voluto il suo tempo, che a trovare la circostanza della
 persona che stava villeggiando, si è dovuto correre qualche miglia;
 ma l'istinto, il quale sa muovere anche agli atteggiamenti di montare a

(1) Sopra n. 429. (2) Antrop. lib. III. sec. II, cap. XI, art. II, § 1. pag. 422 s.

(3) Ivi pag. 416 d.

cavallo, di entrare in carrozza, eccetera, mentre tutto ciò operava, teneva legata la volontà, e di più le teneva chiusa la bocca, acciocchè nemmeno zittisse a disapprovare quello ch'egli faceva.

440. Anzi che bisogno di chiudere la bocca alla volontà, onde non bravi l'istinto? Vi diranno ⁽¹⁾, che « la volontà non interviene... se » non come spettatrice, come chi assiste ad una rappresentazione » che gli si giuoca davanti sopra una scena. E... può trovarsi così » sibrata d'ogni valore, che tutta l'attività sua si esaurisca nel sem- » plice riguardare, quasi stupida, senza potere nè consentire, nè » seconsentire alla rappresentazione ».

E qui cotesti ascetici vi aggiungeranno, se fa di bisogno, le teorie rosminiane su la limitazione della forza radicale dell'uomo ⁽²⁾, e vi diranno, che esaurendosi tutta la forza radicale nell'operazione bestiale dell'istinto e nell'atto della volontà che spettatrice assiste allo spettacolo, che le si giuoca in sua presenza, nessuna meraviglia, se di forza null'altro rimanga nemmeno per acconsentire o sconsentire agli atti dell'istinto.

441. Quindi riporteranno la decisione magistrale, che ⁽³⁾ « se questo stato di spettatrice inerte non le è venuto da lei stessa (*e da lei non viene certo secondo l'ipotesi*), ella non può dirsi causa di » ciò che opera in sua presenza l'istinto,

E di nuovo ⁽⁴⁾ che « in tutti questi casi... ne' tempi dell'accesso, » in cui l'istinto rompe, non è la volontà autrice dell'azione, ma » ella si rimane spettatrice debole e trista... ».

E così con queste sentenze dottorali chiuderanno la bocca a voi ed a sè stessi gli occhi della mente, provandovi la totale innocenza dei giuochi animaleschi. Dappoichè il non esservi *volontario* in atto, queste sentenze apertamente il decidono: e rispetto a qualche incerto *volontario* in causa, non è men chiaro ⁽⁵⁾ che, tranne forse qualche caso raro, inutilmente anch'esso si eccrea.

442. Ma poi vi è anco di peggio, e di peggio assai. Voi forse vi credete che potreste, se non altro, almeno metter in dubbio a cotesti rosminiani ascetici, se veramente quando l'istinto li moveva non solo immediatamente a qualche giuoco animalesco, ma anche media-

(1) Ivi lib. IV. cap. XI. art. III. pag. 337 c. (2) Sopra n. 392.

(3) Antrop. lib. IV. cap. XI. art. III. pag. 337 c.

(4) Ivi lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 4. pag. 418 b. (5) Sopra n. 432-434.

tamente a cercare i mezzi od opportunità di soddisfare la passione, la volontà proprio non avesse altra forza che di starsi spettatrice a vedere; se allorquando (vi esprimo sempre i sensi dell'autore con le sue frasi) per mettersi nelle circostanze di quel luogo o di quelle persone l'istinto moveva a mettersi in assetto, uscir di casa, montare a cavallo o in carrozza, o girar assai colla proprie gambe, poi aspettare, aggirarsi, cercare, adoperarsi sino che potesse mettersi nelle posizioni e negli atteggiamenti; in cui dall'animale si sono goduti i piaceri, la volontà non solo non avesse forza di far voltare il cavallo o piegare almen il passo, o cacciare il corpo fermo in un fosso, ma nemmeno potesse con un atto elicitò disapprovare le bestiali azioni dell'istinto, nemmeno zittire, nemmeno acconsentire o sconsentire, ma solo stare a vedere la rappresentazione. E se non poteste altro, li provochereste al testimonio del senso intimo e della coscienza.

443. Eppure, doleissimo mio, anche ciò con costoro tornerebbe invano, e vi chiuderebbero la bocca con ogni facilità.

Qualcuno vi comincerà a dire, che stando ai documenti del maestro ⁽¹⁾. « Sebbene tutti sentano egualmente d'essere dalla legge obbligati, non tutti però hanno uguale facilità e prontezza di render » quella legge *potente stimolo* alla propria volontà (cioè ⁽²⁾ trarre » forza dalla contemplazione della legge), ma quelli ne hanno più, » che dotati da natura quasi direi d'uno sguardo più puro ed aquilino, più prendono e libano alla prima veduta del divin raggio » della giustizia ».

Costui dunque (e molti con lui) vi dirà che dalla natura non è stato dotato dello sguardo puro ed aquilino per libare tanto alla prima vista del raggio celeste, principalmente poi nel mentre che il bestiale e prepotente istinto inferocisce tanto da metter la volontà ⁽³⁾ in istato di paralisi.

444. Ma più oltre un altro traendovi in mezzo le più squisite speculazioni magistrali vi dirà, che il credere d'aver delle forze è per lo più un'illusione, e che se vi ha nel mondo dell'inganno in questa parte, non istà l'inganno nel credersi impotenti mentre vi sieno le forze, ma all'opposto l'inganno più comune sta nel credersi *potenti* a qualche cosa, mentre in realtà le forze non vi sono; e la per-

(1) Antrop. lib. III. sez. II. art. II. § 3. pag. 441 b-c.

(2) Sopra n. 437.

(3) Sopra n. 438.

suasione di aver tali forze non altronde nascere che dall'umana superbia.

« L'uomo, vi dirà costui col suo maestro ⁽¹⁾, non potrebbe credere
 » alla propria impotenza d'uniformarsi alla legge senza darsi giù nel
 » massimo avvilitamento, e riputarsi disperato di conseguire qualsiasi
 » dignità morale: dalla quale opinione egli abborre per natura più
 » che da qualsivoglia altro male (*buona disposizione per emulare*
 » *l'umiltà di Lucifero!*). Piuttosto adunque di pensar così male di
 » sè, dà fede alla propria libertà perocchè non gli resta se non l'uno
 » o l'altro de' due partiti ».

Voi veramente direste che vi è un terzo partito, e che anche senza cadere nella disperazione o senza un pertinace voler credere d'aver forza per tutto, che sarebbe superbia diabolica, basta ricordare quelle parole del S. Concilio di Trento ⁽²⁾: *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis, et adjuvat ut possis.*

Ma, dolcissimo mio, queste sono filosofie vecchie. E al Rosmini ⁽³⁾ non attalenta di scrivere in questa tarda età per ridire le cose piane a tutti e dette da altri.

445. E ponete ben mente, che qui non si tratta di precisioni metafisiche: si tratta di fatti, e vedetelo da ciò, che soggiunge, rendendo un'altra ragione dell'inganno dell'uomo, il quale non voglia persuadersi della propria impotenza.

« La propria natura razionale, dic'egli ⁽⁴⁾, lo conduce anch'ella a
 » credere alla propria libertà. Perocchè gl'insulti e le seduzioni
 » che si ordiscono contro alla volontà umana a fine di depravarla
 » e picgarla al male, non vengono propriamente dall'ordine razionale, ma insorgono dalla bassa parte dell'uomo (*eccovi gl'istinti*).
 » Ora quella regione in cui si manifesta la legge, e in cui nasce l'opinione (certo, va bene, *opinione!*) della libertà, non è altra che
 » la regione della intelligenza. L'uomo adunque come essere intelligente non può a meno di considerarsi libero, perocchè veramente
 » entro i confini di questa regione egli ed ha la libertà e niente
 » osta ... all'esercizio della libertà (*Qui però, amico, ricordatevi* ⁽⁵⁾
 » *di quel massimo grado di libertà rosminiana che è mera sponta-*

(1) Antrop. I, c. pag. 441 d. (2) Sess. VI, cap. XI. (3) Sopra n. 407.

(4) Antrop. I, c. pag. 441 d. (5) Sopra n. 291.

» *neità*). ... La coscienza adunque della propria libertà e delle forze
 » di questa libertà è propria dell'uomo in quanto egli è un essere
 » intelligente. Questa è una coscienza ancora speculativa. Ma quando
 » l'uomo piglia ad operare, egli non opera mica solamente con una
 » parte di sè stesso, ma con tutto sè stesso; non è mica l'uomo in
 » quanto è intelligente che opera, ma è l'uomo in quanto è insieme
 » intelligente e animale. Quindi nel suo operare reale ed effettivo
 » trova quegli ostacoli venienti dalla sua animalità che non esi-
 » stevano nella semplice speculazione, nè nel concetto di sè stesso
 » come essere intellettuale. Distingua si adunque la libertà dall'eserci-
 » zio della libertà. L'uomo ha sempre la libertà (*s'intende nella re-*
 » *gione dell'intelligenza, per baloccarsi considerandosi uomo li-*
 » *bero!*), quand'anco talora gliene sia impedito NEL FATTO l'eser-
 » cizio ».

E vedete, carissimo, cosa stupenda! Rispetto a quell'*opinione* che
 si può avere della libertà, quando l'uomo per un'astrazione meta-
 fisica si ritiri nella regione dell'intelligenza, il Rosmini non du-
 bita ⁽¹⁾ di dire *non inutile* il recare in mezzo un passo di B. Con-
 stant, nel quale si dice che *quanto più una religione si appura* (se-
 condo il Constant tutte le religioni sono superstizioni o ritrovati
 umani più o meno imperfetti secondo la coltura o la rozzezza dei
 popoli) « allora noi concepiamo l'uomo dotato di libertà, acciocchè
 i trionfi suoi sopra di sè stesso abbiano un maggior merito ». Nel
 qual passo, oltre il riguardarsi la libertà umana come una vantag-
 giosa immaginazione, si aggiunge l'eresia di attribuire il merito al-
 l'operare senza libertà neppur immaginaria. Ma già in parecchie
 delle prime mie lettere voi poteste vedere che questi meriti senza
 libertà sono gli amori più teneri del nostro scrittore.

446. Ma per non allontanarci dall'intento, avete osservato come
 si parla di *fatti reali* e non d'immaginazioni o astrazioni? Vedrete
 or ora di più che egli provoca all'esperienza. Ed è necessario che
 ciò abbiate sott'occhio, perchè il vedrete far menzione di *forze na-*
turali. Questo menzionar le forze naturali, che può far sospettare
 ch'egli parli di casi astratti, non è che l'indizio di altro suo spro-
 posito, di supporre cioè l'uomo abbandonato a sè ed alle forze natu-

(1) Antrop. I. c. pag. 446 e-d. in nota.

rali nella lotta colle passioni; e lo vedrete a suo luogo, se Dio vi dà vita e pazienza.

447. Quando dunque voi vogliate parlare con un ascetico alla rosminiana delle forze della volontà a far qualche cosa di più che il semplice star a vedere le rappresentazioni bestiali giuocate in sua presenza dall'istinto animale, vi dirà col suo maestro ⁽¹⁾ che la persuasione di avere tali forze è illusione della superbia, o al più è un'opinione che nasce nell'uomo, il quale fatta astrazione dal suo essere animale si consideri solo come essere intelligente: laddove l'operare non è mica dell'uomo in quanto è intelligente, ma in quanto è intelligente e animale.

448. Quindi vi conchiuderà col Rosmini a chiare note ⁽²⁾: « Esser » degno di considerazione, come sebben gli uomini sieno spesso » impotenti a vincere colle naturali loro forze le proprie cupidigie; » tuttavia *presumono sempre di sè più che non possano; e giace nel » fondo dell'animo di ciascuno una credenza fermissima d'esser li- » bero a poter fare ugualmente il bene ed il male* (e grazie all'abbate » Rosmini che per sua cortesia ci crede tutti inarei eretici pelagiani) » anche là dov'è il contrario, credenza *(state attento agli sperimenti » dei rosminiani)* che viene solo temperata alquanto dalle sperienze » continue della propria debolezza morale negli uomini riflessivi ».

Questo passo, o amico, è il colpo di grazia. Potrete dire quanto volete: con chi ha questi principj in capo, non v'è speranza di sorta di eavarne più nulla!

Che volete più? Non solo quando vi sia dubbio se si avessero forze, se non per altro, almeno per disapprovare i giuochi del bestiale istinto, ma ancora quando si abbia una *fermissima credenza* che tali forze vi fossero, non vi si deve badare! è tutta presunzione!

Pensate poi se cotesti ascetici si stieno incerti a qual parte accostarsi, e se vogliano tenersela con coloro i quali, ingannati e presuntuosi, presumono *sempre* di sè più che non possano, o non meglio se la vogliano tenere con *quegli uomini riflessivi*, i quali a forza di *continue esperienze* del non esserci altra forza fuorchè quella di stare a vedere i giuochi bestiali dell'istinto, se non sono giunti, secondo il Rosmini, ad essere pienamente illuminati, hanno almeno ratterrata alquanto quella fermissima credenza del cieco volgo di aver la forza.

(1) Sopra n. 444. (2) Antrop. I. c. pag. 441 b-e.

E badate bene a ciò, che importa quel che si dice qui delle sperienze degli uomini riflessivi.

Si dice che la credenza eccessiva della propria libertà e delle proprie forze *solo è alquanto temperata in cert'uomini riflessivi per le continue sperienze della propria debolezza.*

Ora acciocchè l'argomento qui non zoppichi, bisogna che gli uomini riflessivi abbiano ragionato così: *Io non ho represso l'istinto animalesco, e nemmeno ho disapprovato le sue operazioni; dunque io non aveva forza di fare nè l'uno nè l'altro, ma solo di stare a vedere la rappresentazione.*

Questo raziocinio poi si appoggia ad un principio universale di questo gusto: *Quando si soddisfa alla passione bestiale, non si ha forza di fare altrimenti.*

Imperocchè senza questi principj, le *sperienze continue* delle proprie cadute non provano già la mancanza delle forze, nè ratterran la persuasione di essere liberi, ma provano la malizia dell'umana volontà, la quale potendoci benissimo ed avendo forze sufficienti per non cedere alle brutali passioni, liberamente elegge il male.

Ora tolga Iddio che i discepoli rosminiani, i quali fanno tanti atti di fede su lo *stile rigoroso* adoperato dal loro duce e maestro nelle sue opere⁽¹⁾, vogliano farlo passare per un fabbricatore di paralogismi! Vogliono sano sanissimo quel raziocinio co' suoi principj e con le sue conseguenze. Che ne viene di qui? La cosa è chiarissima. Che non solo dietro gli insegnamenti della scuola loro non credono più al senso intimo, e rigettano come un'illusione la fermissima persuasione che pur hanno d'aver qualche forza maggiore di quella che basti a stare a vedere i giuochi dell'animale causati dall'istinto, ma ogni qual volta il bestiale istinto, secondo la loro filosofia, farà giuocare l'animale, quest'esperienza è per loro una nuova confermazione, che l'uomo non ha altra forza che di stare a vedere la rappresentazione. E a Dio non piaccia che qualcuno pochi o molti di essi per acquistarsi dal maestro la patente d'uomo *riflessivo* non si mettano a bello studio a fare anch'essi le *continue esperienze* della propria debolezza, standosi semplici spettatori dei giuochi dell'animale!

449. Ed eccovi spiegato, se le dottrine del Rosmini rendano dif-

(1) Lettera al con. Bertolotti. Vol. IV. di filoa. mor. pag. 7 d.

ficile o faeile il persuadersi del non esservi reità nè molta nè poca, allorquando l'istinto fa giuocare l'animale senza il concorso, come dicono essi, della volontà.

Raccogliamo, o carissimo, tutto questo capo di dottrina in poco, e diamo un'occhiata al quadro omai compiuto: per la sconnessione avvenuta nell'uomo delle parti fra loro dell'umana natura, l'animale opera senza l'uomo ⁽¹⁾; e in forza del solo istinto senza alcun bisogno del concorso della volontà e della ragione, l'uomo può fare tutti gli atti che non eccedono la sfera dell'animalità, tutte le funzioni della vita animale, quante ne può appunto fare un bruto ⁽²⁾.

A giudicare, quado in realtà un'operazione, sia effetto dell'istinto e non della volontà, basta guardare il genere dell'azione: se la può fare un bruto ⁽³⁾, a *buona ragione* si conchiude che anche nell'uomo proviene dall'istinto animale. Quando poi l'azione si faccia *dilettevolmente, prontamente, facilmente* ⁽⁴⁾, non è luogo a quistioni; ella è operazione certamente dell'istinto. Nè a crederla operazione dell'istinto dee ostare che l'operazione istintiva trovi ostacoli o rallentamenti dell'azione, purchè tale sia l'ostacolo o il rallentamento che si possa superare anche da una bestia ⁽⁵⁾. Nè del pari è ragione sufficiente a non ascrivere l'operazione all'istinto, se alla soddisfazione dell'appetito bestiale fu d'uopo d'andare in traccia di persone, di oggetti, di circostanze idonee, foss'anco necessario fare un qualche lungo viaggio. Perocchè l'istinto non solo muove immediatamente alle operazioni piacevoli, ma sono dall'istinto anche i movimenti che tendono a mettersi nelle circostanze di que' luoghi, di quella persona, di quell'oggetto, di quella posizione, di quegli atteggiamenti in cui dall'animale si sono goduti i piaceri ⁽⁶⁾.

Quanto al credersene innocenti, egli è tanto facile, quanto è facile il non trovare in quei fatti bestiali alcun volontario.

Ora di volontà che dia la spinta in causa non v'è bisogno perchè questi grandi movimenti istintivi ⁽⁷⁾, originano dalla somma mobilità dei nervi, e questa non ha bisogno che di un leggerissimo stimolo, il quale può darsi da una qualunque sensazione o fantasma causato da alcun accidente interno od esterno.

Più facile ancora è non trovare tal volontario in atto. Perchè o

(1) Sopra n. 344-373.

(2) Sopra n. 418.

(3) Sopra n. 420.

(4) Sopra n. 424-425.

(5) Sopra n. 426-428.

(6) Sopra n. 429.

(7) Sopra n. 367.

l'operazione bestiale dell'istinto, previene interamente ogni riflessione alla legge ⁽¹⁾, ovvero non si può trarre dalla contemplazione della legge forza ⁽²⁾ a reprimere l'impeto dell'animalesco appetito, il quale lascia la volontà come colta da paralisi ⁽³⁾, legata e colla bocca chiusa onde non zittisca ⁽⁴⁾, o talmente sùbrata, che senza potere nè acconsentire, nè sconsentire ha unicamente forza di guardare oziosa spettatrice i giuochi bestiali che l'istinto fa fare all'animale in sua presenza come sopra una scena ⁽⁵⁾.

Nè già è a temer d'illusione nel persuadersi di non aver altra forza che quella di stare a vedere la rappresentazione: l'illusione all'opposto sta nella presunzione di quelli i quali credono d'aver tali forze: e l'inganno sta nella fermissima credenza che di lor forze hanno gli uomini, credenza la quale nasce dalla umana superbia e dalla confusione che si fa del fatto con un'opinione di libertà nata dal considerarsi astrattamente un essere intelligente: ma credenza rattenuta in quegli uomini riflessivi, i quali colle continue esperienze sempre più si rassiecurano del gran vero che l'uomo è impotente a tener fronte all'istinto, e che proprio quando l'istinto bestiale fa fare i giuochi all'animale, non si ha altra forza che di stare a vedere ⁽⁶⁾.

450. Ora si faccia la questione: quando siasi adempito il voto del Rosmini, che sorgano scrittori benemeriti ⁽⁷⁾, i quali rendano popolari e intelligibili a tutti quelle dottrine, le quali egli come dedito all'umile e oscuro uffizio di inventore dà fuori dall'officina della scienza rivestite tuttora della scorza dei termini tecnici: si domanda, vi sarà nessun pericolo da queste dottrine pel buon costume? Vi sarà nessun pericolo, quando a regola ed uso famigliare della vita ogni classe di persone colte o idiote, nobili e cittadini e artigiani e plebe, e città e contado tengano a loro norma questi precetti dell'ascetia rosminiana?

Doveva parere impossibile che Michele De Molinos fra gli uomini ragionevoli e fra'eristiani nel secolo XVII potesse trovare alcun seguace, il quale adottasse principj cotanto assurdi quali egli proponeva. Eppure di seguaci se ne trovò, e non così pochi in Ispagna, in Franea, nell'alta e nella bassa Italia, in Roma stessa, tra i laici e

(1) Sopra n. 382-386.

(2) Sopra n. 387.

(3) Sopra n. 438.

(4) Sopra n. 559.

(5) Sopra n. 394-392.

(6) Sopra n. 437-444.

(7) Polit. pag. 85.

tra il clero, e fino ne' sacri chiostri. Tanto è vero, che le dottrine favorevoli alla soddisfazione delle passioni facilmente si procacciano gran turba di discepoli.

Ma se l'avere più seguaci dipende dall'essere più facile l'illusione, dovrà egli dirsi che più pericolosa fosse la dottrina del Molinos nel secolo XVII, che nol sia quella del Rosmini nel secolo XIX?

Io dico, che se si riguardi la facilità maggiore o minore di illudersi, di gran lunga più pericolosa è la dottrina del Rosmini, che nol fossero gli abominevoli ritrovati di Michele De Molinos.

451. Lasciamo da parte quello che il Molinos disse di altri peccati, e restringiamo il discorso a ciò che egli insegnava circa le opere animalesche, nella quale materia sta il maggior pericolo.

Insegnano l'uno e l'altro che all'uomo anche nello stato di perfetta veglia e di mente sana succedono azioni animalesche, soddisfazioni delle più brutali passioni.

Insegnano amendue, non esserne rea quella persona cui avvengono quei fenomeni bestiali.

Ed amendue ne assegnano la medesima ragione, che non v'è la volontà propria.

Ma vi ha questa notevole differenza, che l'abbate Rosmini ascrive quelle bestiali azioni all'istinto, laddove l'abbate Molinos le attribuiva alla violenza del diavolo.

E come il prete roveretano insegna doversi ascrivere alla forza dell'istinto l'incominciarsi, l'avviarsi, il terminarsi le opere della concupiscenza, il conseguire la piena soddisfazione dell'animalesco appetito, e ben anco il cercare e il mettersi nelle opportune circostanze di luoghi, di persone, di oggetti, di posizioni, di atteggiamenti, onde conseguire gli sfoghi brutali; così il prete spagnuolo insegnava ⁽¹⁾, che per permissione di Dio: « *Daemon violentiam infert quarundam animarum corporibus, easque actus carnales committere facit etiam in vigilia et sine mentis offuscatione, movendo physice illorum manus et alia membra contra earum voluntatem. Et idem dicitur quoad alios actus peccaminosos, in quo casu non sunt peccata, quia his non adest consensus.* »

» *Potest dari casus, quod huiusmodi violentiae ad actus carnales*

(1) Prop. XLI-XLII nella Constit. di Innocenzo XI. Coelestis Pastor, 20 nov. 1687.

contingant eodem tempore ex parte duarum personarum, maris scilicet et foeminae, et ex parte utriusque sequatur actus ».

Ora egli apparisce all'istante che l'illusione è senza paragone più facile nei documenti dell'ascetico roveretano, che in quelli dell'ascetico spagnuolo.

Affè dovevano i discepoli del Molinos persuadersi che quelle loro nefandità provenissero dalla violenza del demonio, senza che punto vi concorresse la loro volontà, anzi contro la loro volontà (*contra earum voluntatem*). Eppure è indubitato che l'autore di quelle azioni brutali non era altrimenti il diavolo, ma la cattiva loro volontà. Dovevano dunque illudersi fino al segno di credere che fosse contro la loro volontà quello che appunto dalla stessa volontà proveniva: dovevano perciò andar contro alla voce della coscienza, o rinnegare il testimonio del senso intimo: persuadendosi che derivasse da un principio estrinseco contro il lor volere cioè che dal loro volere e da un principio intrinseco sentivano procedere.

Ora questo palpabile inganno, quest'assurdo massiccio di rinnegare la testimonianza dell'intimo senso, non ha da inghiottirselo chi per avventura si faccia discepolo della scuola di ascetica rosminiana. Giacchè essendo l'istinto un principio intrinseco all'uomo, si potrebbe benissimo, riflettendo sopra sè stessi accorgersi, che nel compiersi la brutale operazione vi ebbe parte attiva il soggetto, e che dal soggetto ebbe origine, e solo illudersi nel discernere da quale delle umane facoltà l'azione procedesse. E così a credersi innocenti del fatto bestiale non è d'uopo di giungere coll'illusione a tal termine, che si sia persuasi di non sentire e dirsi di non vedere quello che in realtà si sente e si vede.

Anzi dopochè il Rosmini ⁽¹⁾ ha già insegnato ai suoi discepoli, che rispetto al discernere, quando l'azione provenga dalla volontà, quando dal solo istinto gli uomini spesso si sbagliano, e che questo grave sbaglio consiste nell'attribuire alla volontà certe azioni, le quali non sono se non del puro istinto; voi ben capite, che per quanto spetta a questa indagine, gli ascetici rosminiani poco assai di scrupoli o di dubbi potranno avere.

Dunque maggior difficoltà di gran lunga eravi nell'illudersi pei discepoli del Molinos, che non vi sia pei discepoli del Rosmini. Mag-

(1) Sopra n. 424.

gior dunque è il pericolo di corrottele in questa scuola, che non in quella.

Eppure è incredibile quanto celeremente si fosse sparsa la peste delle dottrine bestiali del Molinos, e che stragi spaventevoli facesse nel buon costume in Francia, Spagna e Italia in ogni genere di persone, e insino tra persone religiose, e tutto questo non ostante le cautele di non comunicare già a tutti il più sublime areano, ma adagio e con circospezione.

Che ragione dunque vi sarebbe da sperare minor danno dai documenti della nuova ascetica rosminiana, resi che fossero molto popolari secondo i suoi voti, principalmente in un secolo in cui palesemente nulla di più si tenta, quanto di scartare dal decalogo il sesto precetto?

452. Ma per altra maniera ancora apre il Rosmini alla licenza una più larga via che non Michele De Molinos.

L'ascetico spagnuolo, a sedare i tumulti delle coscienze, andava dicendo ⁽¹⁾, essere il diavolo quello che dopo aver fatto quelle violenze ai corpi, voleva poi persuadere che erano peccati gravi, affine di inquietare le anime e così distoglierle dall'avanzarsi nella via interiore. Ma siccome diceva ⁽²⁾, che tali violenze il demonio non le faceva a tutti indistintamente, ma comunemente solo a certe anime perfette, così dovè pur dare qualche regola, con cui conoscere quando tali azioni animalesche si potessero e dovessero riputare per mere violenze diaboliche, e quando no. A tal proposito, oltre un certo lume superiore, con cui diceva ⁽³⁾ di dirigersi con sicurezza, e (permettetemi il dirlo) doveva un siffatto lume essere modellato alla foggia di quello con cui quegli uomini riflessivi rammentati ⁽⁴⁾ dal Rosmini con le *continue esperienze* di soddisfare alle bestiali cupidigie sono giunti se non interamente, come il Rosmini, almeno in parte a scuoprire che non si ha proprio forza di resistere loro, ma solo di stare a vedere le rappresentazioni che danno; facendo giuocare l'animale come sopra una scena, oltre dissi un tal lume, il Molinos teneva a regola le proteste di chi aveva sofferto le diaboliche violenze, che non vi avesse acconsentito, o almeno a credere una persona innocente di quei tristissimi fatti, voleva bastare che non potesse giurare d'averle acconsentito. Dunque il Molinos fu indulgente sì, ma

(1) Prop. XLVIII. (2) Prop. XLI. (3) Prop. LIII. (4) Sopra n. 448

solo sino a tanto che la cosa restasse almeno con qualche dubbio, nè disse mai non doversi credere a chi avesse certa coscienza di avere acconsentito al male, sicchè potesse giurarlo.

All'incontro spinge il Rosmini la licenza assai più avanti: e, come fu già ⁽¹⁾ visto, ancorchè la coscienza reclami, ancorchè si abbia *fermissima credenza* che si avevano forze per resistere e reprimere i bestiali appetiti, egli proclama che non vi si deve credere, che quella persuasione di aver tali forze è una presunzione superba ⁽²⁾, è un'illusione nata dall'abuso dell'astrazione ⁽³⁾, è un solenne inganno degli uomini, cui appena in parte hanno emendato certi uomini riflessivi, cioè i filosofi ascetici alla rosminiana, che colle continue sperienze hanno potuto alquanto persuadersi della umana debolezza e impotenza.

Dunque più pericolosa e più feconda di guai sarebbe la rosminiana, che non la spagnuola ascetica di Michele De Molinos. Quindi se di molte corrottele fu questa origine, niente di meglio sarebbe ad aspettarsi da quella. E di questa materia omai basti. Addio.

(1) Sopra n. 448.

(2) Sopra n. 444.

(3) Sopra n. 445.



LETTERA XXVI.

DILETTAZIONE TERRESTRE IN CAMPO DI BATTAGLIA.

SOMMARIO

Benignità dei discepoli di S. Agostino. Il mondo fu sempre lo stesso (453). — Partizione adeguata: bisogna esser giusti (454). — Volontà captiva: rigore spietato (455). — Istinto animale a braccello coll'istinto umano: servizj scambievoli (456-457). — Miranda apoteosi e sacerdoti sperimentatori (458). — Lega de' due istinti a far guerra (459). — Prima vittoria: il giudizio morale è la preda (460-461). — Pazzi di varie specie (462). — L'io intellettuale accovacciato nel fondo (463). — Proposizioni I e II condannate da Alessandro VIII.

453. Avete avuto, o carissimo, un sufficiente saggio, dove vada a parare l'affettato rigorismo e tuziorismo, che si ostentano poi dal Rosmini nel Trattato della Coscienza. Indi vedete ben chiaro se ragione ebbi di ridere in cuor mio, quando quel bravo religioso si mostrava afflitto della pecca del rigorismo, che, a suo dire, era la sola dispiacente nuvola o macchia allo splendore di tanto sole.

Ed io voglio poi dirvela: questa scappata rosminiana non mi ha fatto punto meraviglia fin da quando ho scorto sì caldi essere i suoi amori pei pensieri dell'ipocrita d'Ipri. Questa è già una storia vecchia; e tutta quella razza d'ipocriti, cui fu dato il nome dal lodato Cornelio Giansenio, hanno fatto sempre così: rigoristi inumani e spietati *imponunt onera importabilia*; ma poi si riservano sempre un qualche tranello o pertugio, per cui ed abbiamo il cuore ridondante di concupiscenza celeste, e non ne resti troppo scontenta la concupiscenza terrestre.

Mi ricordo a tal proposito d'aver letto, parecchi anni sono, un libro col titolo, se non m'inganno: *Lo spirito dei discepoli di S. Agostino*: nome che a cotestoro si diede non perchè fosser discepoli del dottor d'Ippona meglio di Lutero e di Calvino, ma essi se lo avevano usurpato anche per questa ragione, che avendo nei tre tomi di Giansenio raccolti tanti brani di Agostino, avevano ivi infinita suppellettile pei loro interessi, e per comparire anche eruditi.

Ora volete sentirne una bella? Insegnavano costoro che tanto poteva essere grande l'abbondanza della carità e dilettaazione celeste in un cuore che (incredibili sembrerebbero tali vituperi se la storia non ne fosse certa!) si poteva pur concedere qualche cosa alla concupiscenza terrestre (che sarebbero poi i giuochi fatti fare all'animale dall'istinto), senza che questa giugnesse al grado di superare la celeste: e già s'intende che restando prevalente di gradi la dilettaazione celeste, si era sicuri dello stato di grazia e del paradiso. Pensate voi con che divozione si accettavano questi documenti! E il più bello era poi questo, che tra le opere buone che accrescevano i gradi della carità, essendovi quella soprattutto di contribuire alla cassa del partito, detta *La Peretta*, di cui s'impinguavano gl'ipocriti direttori di spirito, e si sopperiva alle spese di stampar libri di loro gusto, e a mantenere in Roma dei colli torti a circonvenire la buona fede e a farsi dei potenti protettori; era incredibile il fervore dei divoti e principalmente delle devote a impinguare la cassa, al santo fine che mantenendosi l'altezza e peso della carità sempre di gran lunga superiore all'altezza e peso de' gradi della concupiscenza, non avvenisse mai che la dilettaazione celeste cessasse d'esser prevalente di gradi, per quante concessioni si facessero alla concupiscenza terrestre. E veramente era studiata bene; perchè alle devote costava sì talora qualche pensiero, ma non molta fatica anche il rubacchiare in casa: e la santità del fine di accrescere i gradi di carità giustificava tutto. E mi par di vedere quegli ascetici ipocriti che al ricevere le pingui contribuzioni, cogli occhi chiusi e le mani strette avanti il petto rassicuravano le lor divote della lunga prevalenza della celeste carità, principalmente se aggiungessero l'altra opera santa di perseguitare i nemici della grazia di Cristo, i pelagiani e i lassisti con qualunque mezzo di opere e di lingua.

454. Del resto io v'ho detto che delle severe massime morali del Rosmini avete avuto un saggio sufficiente; ma questo non è il tutto, nè il più.

Già dicemmo che il Rosmini⁽¹⁾ divideva tutte le azioni dell'uomo in due gran classi: l'una degli atti che si fanno senza il concorso della volontà, e di queste si è discorso finora; l'altra di quelle in cui entra il concorso della volontà, e di queste a me resta da parlare, e a

(1) Cose, pag. 60 e.

voi da sentire e vedere, se il risultato ultimo rispetto alla buona morale sia o no consentaneo alle massime che finora avete sotto occhio.

Con che vi avverto ancora, che se a taluno degli amici sembrasse per avventura aver noi allargato forse il cerchio delle azioni, che secondo il Rosmini debbono attribuirsi all'istinto senza il concorso della volontà, stringasi pure dall'amico il cerchio secondo il suo criterio: perelè alla fine, anzi prima di tutto bisogna esser giusti. Questo però nel caso nostro sarebbe poco male. Dappoichè l'unica conseguenza sarebbe, che qualche azione invece di appartenere alla prima, apparterrà alla seconda classe. Ora rispetto alle conseguenze per la buona morale, vedrete, che o mettiate le azioni in una classe o le mettiate nell'altra, torna affatto lo stesso.

Ma poi ricordatevi che lo scopo delle nostre indagini su la seconda classe di azioni non è il solo di scandagliare le massime del Rosmini circa la buona morale, ma è di mostrare inoltre qual sia l'estensione che egli dà alla concupiscenza, o terrestre dilettazione in ordine all'eretico sistema dei due amori gianseniani⁽¹⁾.

435. A spiegarvi dunque la mente del Rosmini rispetto alla seconda gran classe di azioni necessitate dalla concupiscenza, ma con la volontà, insegna l'autore che l'istinto non solo si sottrae alla soggezione della volontà (ciochè vedemmo finora), ma giunge anche a strappare dalla volontà il consenso.

Così egli⁽²⁾: « Ma l'istinto può di più piegare la volontà stessa, può non solo impedirle di operare sulle altre potenze (*come quando la teneva legata e con la bocca chiusa*)⁽³⁾ a star a vedere le rappresentazioni), ma sedurla a dirittura, può persuaderle d'emettere un atto elicito (*giacchè quel che sarebbe imperato lo fa l'istinto da per sé, finchè sieno operazioni animalesche*), ad esso favorevole. In tal caso la volontà è interamente soggiogata...., ella stessa è captivata, ella stessa congiura coll'istinto contro la propria libertà ».

E sentite che cosa poi ne avviene⁽⁴⁾.

« Ora se colle lusinghe sue giunge l'istinto a pure strappare alla

(1) Sopra n. 340-344.

(2) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § I. pag. 421 c-d.

(3) Sopra n. 438-440.

(4) Antrop. ivi pag. 421. d.

» volontà una volizione opposta alla legge morale, con questo la volontà pone sè stessa in uno stato d'immoralità ».

Or osservate di volo, già farsi diseorso di peccato. Giacchè, secondo il Rosmini ⁽¹⁾, « il peccato è il genere dell'immoralità »: e « in generale quando la volontà è difforme dalla legge, ella è in istato » di peccato ».

Eppure vedrete che il Rosmini ci dirà che questi non sono atti liberi. Ma così va: prima l'avete veduto studiarsi tanto di liberare dal sospetto di peccato ogni più bestiale nefandità: adesso dietro quel suo principio ⁽²⁾ che *al bene e al male morale non si ricerca un'attività libera, ma basta un'attività volontaria*, lo vedrete tutto intento a trovare peccati anche nelle azioni necessitate.

Ma non dubitate. Alla fine dei conti troverete che in mezzo a questo cecesso di rigorismo non si dimenticherà di quella benignità, di cui ci diede saggio parlando della preecedente classe d'azioni.

456. E qui notate che ora, parlando dell'istinto, il Rosmini non intende solamente di parlare dell'istinto *sensuale* o *animale*, ch'ei ci definisce ⁽³⁾ « un movimento naturale dell'anima verso il dilettevole e a ritroso del molesto », il quale ⁽⁴⁾ « opera del tutto cieca-mente.... e colla brutta violenza de'suoi atti può sottrarsi non pure » alla volontà, ma ben anco alla ragione. », ed è poi quello che facendo da sè solo giuocare l'animale dà le rappresentazioni alla volontà spettatrice; ma qui il Rosmini tratta cziandio dell'istinto, che egli appella umano, al quale ⁽⁵⁾ richiama « la tendenza alla propria grandezza, alla società, alla gloria, alla scienza, la simpatia, l'amore, ed altre diramazioni dell'istinto medesimo.... »

457. Sebbene poi avverta ⁽⁶⁾ che « l'istinto umano è più sollevato » ed alto dell'istinto meramente animale: nè ⁽⁷⁾ opera senza un lume » di ragione, perocchè egli è per essenza un appetito razionale », tuttavia ⁽⁸⁾ « egli toglie i materiali delle sue operazioni in gran parte » dall'animalità stessa. L'amore, per esempio (*anche tra genitori e figliuoli, fratelli e sorelle?*), ha la sua parte materiale nell'inclinazione fisica dei due sessi: alla simpatia vengono somministrati in buona parte i materiali dall'imaginazione; l'amicizia confina talvolta

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. VI. art. I. pag. 69 b-c.

(2) Antrop. lib. IV. cap. XI. art. I. pag. 532 a. Sopra. n. 406.

(3) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 3. pag. 450 c. (4) Antrop. I. c. § 2. pag. 425 b-c.

(5) Antrop. I. c. pag. 422 c. (6) Ivi. 7) Antrop. I. c. pag. 423 b. (8) Ivi. pag. 422 d.

- » coll'amore, e ne prende una cotal tinta (*colla tinta ne prende niente*
- » *anche del materiale?*) che la rende più viva ed animata...; l'alimento
- » alla gloria è il suono della voce, ond'è che suol pingersi la fama
- » sonante la tromba (*e pur troppo all'autore l'hanno sonata bene!*)
- » e così dicasi di tutte le altre inclinazioni soggettive dell'uomo, che
- » tutte insieme prese sotto la denominazione d'istinto umano si
- » raccolgono ».

438. Ma che cosa poi credereste che l'istinto umano faccia di questi materiali che piglia dall'animalità? Oh vedete quante cose nuove s'imparano nella filosofia rosminiana! Sa l'istinto umano lavorare tanto quei materiali e trasformarli, che arriva a *spiritualizzarli*; dissì poco, arriva proprio a *divinizzarli*, proprio a farne l'apoteosi; sicchè la filosofia adesso giunge a far quello per cui tra i pagani ci volle quella squisita teologia, la quale a mo' d'esempio rispetto ai materiali dell'amore memorati dal Rosmini a forza di *lavorare, trasformare, sublimare, spiritualizzare, divinizzare* ne cavò almeno una dozzina di divinità. Ed io scommetto che ripigliandosi adesso con molto fervore coteste lavorazioni, trasformazioni, spiritualizzazioni, sublimazioni, e poi apoteosi, ci scapperà fuori non solo la dea Fama colla tromba e le cento bocche, non solo Mercurio il dio dei ladri, ma non so quante Venere, e poi Cupido e Adone, e già dietro verranno Priapo, e la dea Pertunda, e la dea Prema o Premina, con alla coda Lucina e Cunina, e via via una gran processione. E già era da immaginarsi che la *Ragione* fatta da mezzo secolo dea in Parigi per opera certamente dell'istinto animalesco, non avrebbe tenuta oziosa l'energia divina, ed avrebbe ella stessa contraccambiato il benefizio facendo degl'istinti animali altrettante divinità, e dividendolo con loro gli onori e gl'incensi.

Credete che io scherzi? Leggete ⁽¹⁾ nel Rosmini: « Tutto ciò che somministra l'animalità, non è pur altro che la materia. La forma dell'istinto umano vien posta dalla *RAGIONE*; la quale *lavora* in modi ammirabili (*e sì che le sono meravigliet!*) la materia datale dai sensi » la *sublima*, la *trasforma*, la *spiritualizza*, la *divinizza* ».

E ben rammentatevi che questi materiali, lavorati poi con modi ammirandi, trasformati, sublimati, spiritualizzati, divinizzati, entrano a parte della *concupiscenza*, la quale, ⁽²⁾ secondo il Rosmini, « com-

(1) Antrop. ivi pag. 423 n.

(2) Tratt. della Cosc. lib. I, c. IV, art. III, § 3. pag. 44 in nota.

» prende non solo la parziale inclinazione della carne, ma ancora
 » l'inclinazione di tutto l'uomo, l'amor di sè stesso, » e in una parola ⁽¹⁾ « ogni spontaneità ed istinto naturale guasto dal peccato » : cose tutte che (e giova alla chiarezza ricordarlo sempre) l'autore indica ancora colle frasi di *inclinazioni soggettive, parte soggettiva, ordine soggettivo* o assolutamente *soggettivo*, e che ora (non sel sarebbero mai pensato!) sono divinizzate, e non dubito che crescendo i discepoli dell'ascetica rosminiana, di che abbiamo trattato e di che stiamo trattando, di sacrifici e culto al modo identico de' pagani alla dea Ciprigna e sua eomitiva non ne mancherà abbondanza, principalmente che essendo queste anche *sperienze*, faranno un viaggio e due servizj, sacerdoti e filosoficamente sperimentatori insieme.

459. Tali cose premesse a veder la forza della concupiscenza, osserviamo che dicea il Rosmini, mentre egli ⁽²⁾ si mette « a descrivere » la guerra che insorge tra queste due potenze ⁽³⁾, sia 1.º il conflitto » fra la volontà e l'istinto *umano* » : sebbene ⁽⁴⁾ « la battaglia dell'istinto umano non è propriamente colla volontà, ma colla stessa » libertà della volontà: l'istinto umano cerca di corrompere la volontà, » di piegare la sua spontaneità in onta della legge: la libertà vi si » oppone: ecco la lotta » : sia 2.º come ⁽⁵⁾ l'istinto *animale* venga » alle prese colla volontà non solo, ma invigorito dall'istinto *umano*, » dalla cui operazione industriosa (di *elaborazione ammiranda, trasformazione, sublimazione, spiritualizzazione e divinizzazione*) » esso istinto *animale* viene incredibilmente aiutato, variato, aguzzato, e non di rado vince la prova » (e come no, se tiene in corpo tante divinità?).

Le quali cose tutte (tenetelo bene a mente) il Rosmini disputa affine di mostrare ⁽⁶⁾ come l'istinto sia *un limite della libertà*, vale a dire, come per l'istinto non siano libere certe operazioni, ma si sottraggano all'esercizio e all'impero della libertà ⁽⁷⁾.

460. In due maniere, secondo il Rosmini, gl'istinti prevalgono su la volontà, 1.º ⁽⁸⁾ senza pervertire il giudizio pratico; 2.º ⁽⁹⁾ essendo per essi istinti il giudizio in noi irresistibilmente falsato.

Ciochè vedete chiaramente ripetuto ⁽¹⁰⁾: « Gl'istinti operano in

(1) Ivi pag. 44 e. (2) Antrop. lib. III. sez. II. esp. XI. art. II. § 1. pag. 422 a.

(3) Ivi pag. 422 b. (4) Ivi § 2. pag. 424 a. (5) Ivi pag. 424 a-b.

(6) Antrop. Ivi. titolo del § 2. pag. 422 b. (7) Antrop. I. e. art. I. § 1. pag. 403-404.

(8) Antrop. I. e. art. II. § 1. pag. 422 a. (9) Ivi § 2. pag. 424 b. (10) Ivi § 4. pag. 456 b.

» due modi, cioè o determinando l'uomo ad operare indipendente-
 » mente dal giudizio, ovvero mediante il giudizio che vien da essi
 » falsato ».

La qual differenza di modi d'agire degl'istinti veramente rispetto al nostro scopo riesce ad una differenza materiale e di poco momento: giacchè intervenga o no la perversione anche del giudizio, resta sempre che sieno azioni poste dall'uomo *necessariamente*; e questo è ciò che al presente importa ben conoscere. Tuttavia sarà bene ne abbiate sott'occhio un ceppo, onde sempre meglio veggate con quante giravolte l'autore sempre tenda allo stesso scopo.

461. Rispetto dunque alle azioni, nelle quali interviene anco un perversimento del giudizio, così scrive l'autore ⁽¹⁾: « Partendo dal principio, che il giudizio dipende assai più dalla volontà, egli dee esser facile a conchiudere che se la volontà può dall'istinto essere sedotta e vinta, anche il giudizio dee probabilmente riuscir falso, ogni qualvolta egli è mosso da una volontà già sedotta e illusa... Vedgiamo adunque se CON DE' FATTI (*tenete ben a mente che si parla di fatti e non di astrazioni metafisiche*: non vel ripeterò mai abbastanza), noi possiamo rispondere alla questione - Se l'uomo possa essere *necessariamente* indotto ad un falso giudizio teoretico ».

La risposta poi decisiva dell'autore eccola qui ⁽²⁾: « Il giudizio adunque può essere sedotto *irresistibilmente*. Ciò non vuol dire che standoci presente alla mente nostra la verità, noi possiamo essere necessitati a disconoscerla; ma possiamo cadere in errore per essercene tolta in qualche maniera la vista ».

462. Io non ho voluto perdere il tempo a recarvi le prove, con cui l'autore viene a quella conclusione, perchè ciò non è necessario.

Vi avverto tuttavia che anche qui egli va mettendo discorso ⁽³⁾ degl' strani giudizi dei mentecatti, rifrendo le osservazioni di qualche medico.

Richiamate dunque alla memoria quanto dicemmo altrove sopra coteste applicazioni rosminiane ⁽⁴⁾. E intanto a capire che non parla egli de' soli pazzi, vi bastino questi suoi detti ⁽⁵⁾: « Non sono solamente i pazzi quelli che sgarrano nei loro giudizi. Troppi ve

(1) Antrop. I. c. § 4. pag. 454 e.

(2) Ivi pag. 462 d.

(3) Ivi pag. 455-458.

(4) Sopra n. 403-413.

(5) Antrop. I. c. pag. 459 s.

» n'hanno di coloro che senza avere il nome e la reputazione di pazzi,
 » sono ne' loro giudizj ingannati dalla violenza delle passioni, dalla
 » mobilità della fantasia e dalla vivezza del sentimento ». (Sono astrazioni metafisiche o sono fatti?)

Laonde fattasi la questione ⁽¹⁾: « Se l'uomo possa esser *necessariamente* indotto ad un falso giudizio pratico-morale »: risponde ⁽²⁾: « L'errore può nascere talora anche rispetto alla verità morale, può nascere anche quanto al giudizio pratico, a cui insistono le nostre azioni. Gli occhi dello spirito si possono appannare, accecarsi come quelli del corpo ». Della qual verità, o amico, anzichè sentire dal Rosmini altre prove, ci basta il fatto de' tanti spropositi che egli ha seminato nelle sue opere, sebbene io non m'induco facilmente a credere che egli vi sia stato necessitato dagl'istinti.

463. Non voglio qui omettere un bel tratto, in cui il Rosmini spiega come tali errori necessarij provengano dall'istinto animalesco: giacchè è una spiegazione analoga a quella con cui si rende ragione del perchè quando lo stesso istinto fa giuocare l'animale con tanto di impeto, che esso tutta quasi si assorbe la forza radicale, non resta alla volontà altro vigore che quello di stare a vedere le rappresentazioni: « Il sentimento *Io*, dice egli ⁽³⁾, è duplice, sensitivo-corporeo ed intelletivo. Ove l'uno o l'altro di questi due sentimenti cresca di forza, l'*Io* prova ivi dilatato il suo essere: e dove avvenga che il sentimento sensitivo-corporeo cresca immensamente, rimastosi languido e tenue il sentimento intellettivo, l'*Io* dee di necessità andarsi come dimentico e quasi non più consapevole di essere anco un sentimento intellettivo...; l'intellettiva esistenza adunque, tanto nobile per sè stessa, a lui diventa come un'esistenza morta, assopita, accovacciata nel fondo dell'anima, dov'ella non può distruggersi è vero, ma può starsene tacita e oggimai oziosa ».

Vorreste voi spiegazione più facile delle belle cose che imparaste già nelle precedenti lettere su le operazioni dell'istinto animalesco, quando anche *mediatamente* spinge a cercare qualche soddisfazione bestiale? Qual meraviglia se l'istinto era in libertà di fare quanto voleva? Eccovi qui che quando l'azione dell'istinto cresce tanto, l'*Io animale* tanto cresce, che l'*Io intellettivo* va come di

(1) Ivi pag. 460 c.

(2) Ivi pag. 461 a.

(3) Autrop. I. c. pag. 461 c-d.

sè dimentico. Allora l'esistenza intellettuale è come un'esistenza morta, o assopita: si accovaccia giù nel fondo dell'anima, come un pesce nel fondo del mare, e si sta ivi tacita, oziosa. Pertanto se è vero che mentre persevera l'azione della causa, dura anche l'effetto, finchè durerà quell'impeto del bestiale istinto, altrettanto l'esistenza intellettuale si eccierà nel fondo dell'anima come morta o assopita, tacita e oziosa, o al più al più farà capolino per osservare i giuochi dell'istinto; ma poi nulla più; giacchè se tenta venire a gala, l'istinto dilata l'essere *sensitivo-corporeo*, e allora l'*Io* intellettuale giù subito a stare nel fondo come un'esistenza morta. Quindi se all'istinto facesse bisogno pe' suoi nobili fini d'un viaggio ancora di qualche giornata, si spiega ottimamente come possa fare il tutto a sua posta, senza aver disturbi dalla volontà, e senza che poi l'*Io* intellettuale si trovi con rimorsi di coscienza.

464. Coerentemente prosegue l'autore ⁽¹⁾: « Quell'*Io* adunque » che sente immensamente l'animalità, esiste più, e quindi agisce » più come sentimento animale... Niuna meraviglia adunque che » agli occhi dell'anima si oscuri la verità ed anco la *verità morale*, » non già perchè questa verità cessi dall'esserle presente, ma perchè l'anima non riguarda più in essa, perchè rapita da un'altra » volontà attinge da questa i suoi giudizi, i suoi movimenti e la » luce del vero non la ferisce, per così dire, che di traverso, a » quella guisa che la luce di un corpo colorato rimbalza in un occhio distratto e fisso in altra parte, che non vi produce che » un'impressione languida ed inefficace ».

465. Quello intanto che più ha d'interesse, si è, che dopo averci detto il Rosmini, *irresistibilmente e necessariamente* essere l'uomo indotto dagli animaleschi istinti a questi falsi giudizi ⁽²⁾, ed essere tali giudizi *volontarij, ma non liberi* ⁽³⁾, vuole ad ogni modo che *sempre sieno colpevoli in causa* ⁽⁴⁾, cioè demeritorj ⁽⁵⁾.

Ma la causa, secondo il medesimo Rosmini, non consiste se non negli istinti ⁽⁶⁾, cioè nella concupiscenza ⁽⁷⁾. Ora volontario, ossia libertà, non si rinviene nella concupiscenza se non ricorrendo al padre Adamo: dunque a trovare qui il demerito bisogna ammettere la

(1) Antrop. I. c. pag. 462 l. c.

(2) Sopra n. 461.

(3) Tratt. della Cosc. lib. III. sez. I. esp. II. art. III. § I. pag. 156 nota.

(4) Antrop. I. c. pag. 462 d.

(5) Sopra n. 36-152.

(6) Sopra n. 461.

(7) Sopra n. 438.

condannata dottrina della prima fra le XXXI proposizioni proscritte da Alessandro VIII: « *In statu naturae lapsae ad peccatum formale et demeritum sufficit libertas illa, qua voluntarium ac liberum fuit in causa sua, peccato originali et libertate Adami peccantis* ».

466. Ma di nuovo il Rosmini afferma insiememente ⁽¹⁾ che cotali errori *necessarij* sono un'ignoranza: essendo poi errori necessarij, per ciò stesso questa è manifestamente un'ignoranza *invincibile*; la quale tuttavia si dà come *peccaminosa* e *demeritoria*, giacchè così suona il chiamarsi colpevole; ed è chiaro trattarsi d'ignoranza circa la legge naturale. Dunque abbiamo qui la dottrina condannata dal medesimo Alessandro VIII nella II delle XXXI proposizioni: « *Tametsi detur ignorantia invincibilis juris naturae, haec in statu naturae lapsae operantem et ipsa non excusat a peccato formali* ».

E questo ci basti dei falsi giudizj neccssitati dalla concupiscenza. Delle azioni necessitate dalla concupiscenza senza che il giudizio si perverta vi dirò nella lettera seguente.

(1) Antrep. I. e. pag. 460 d.



LETTERA XXVII.

VALEGGIO, E VITTORIE DELLA DILETTAZIONE TERRESTRE.

SOMMARIO

Canoni alla facile Intelligenza dell'argomento (467-468). — Debolezza comparativa (469). — Nelle sue apologie il Rosmini dice sempre la verità (470). — Volontà necessitata (470-473). — Esordio e Antropologia emendata (474). — Legge inflessibile da Dio imposta agli infanti, e infanti prevaricatori. Innocenzo X e il Concilio di Trento (476). — Errore anomalo. Impostore o l'uno o l'altro (477). — Alessandro VIII. Siamo tutti pelagiani. Giensenio la vince anche nei bambini (478). — Ipotiposi (479). — I pochi istanti, e le infide amiche (480-481). — Il delicatissimo poeta (482). — Francesca da Rimini (483). — La dilettazone terrestre con dominio irresistibile (484).

467. Passiamo, o carissimo, a vedere che ci dica il Rosmini dell'altra classe di azioni immensamente più spaziosa delle azioni, alle quali la concupiscenza necessita la volontà senza il pervertimento del giudizio ⁽¹⁾. Vegliamo in qual modo, come dice il Rosmini ⁽²⁾, « l'istinto animale invigorito dall'istinto umano venga alle prese » colla volontà e *non di rado* la vinca ».

Dove avvertite bene, che quel *non di rado* troverete poi essere ben altro più che un *subinde*.

468. Se poi bramate d'entrare ben dentro al pensiero dell'autore, fate di cessare dalla mente vostra le vecchie idee del catechismo, che la concupiscenza perciò la vinca su la volontà, perchè questa liberamente elegge di farlesi schiava; toglietevi dal capo quel canone del Concilio di Trento, che stia nel libero poter dell'uomo l'operare o no il male ⁽³⁾. *Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere... anathema sit*: e perciò sia l'uomo cattivo, perchè potendo pure non esser tale, liberamente vuol esserlo. Se voi non vi togliete queste idee, qui non capirete niente.

469. Imperocchè ond'è che secondo la nuova filosofia di stile rigoroso ⁽⁴⁾ la concupiscenza ottiene vittoria su la volontà? Vi rispon-

(1) Sopra n. 460. (2) Antrop. lib. III. sez. II. c. XI. art. II. § 2. pag. 424 h.

(3) Sess. VI can. VI. (4) Lettera del Rosmini al Bertoluzzi, Filos. Moral. vol. IV, pag. 7 d.

derò coll'autore, la cagione esserne la stessa che del potere altre volte l'istinto far giuocar l'animale a sua posta sotto gli occhi della volontà stessa senza che questa possa nè acconsentire nè seconsentire: le vittorie della concupiscenza provengono donde provengono le vittorie in ogni specie di lotta, tra esercito e esercito, tra soldato e soldato, tra forza e forza: dove maggiore è la forza, ivi è la prevalenza e la vittoria. « Qui si tratta, così il Rosmini ⁽¹⁾, di una debolezza di volontà comparativa alle forze dell'istinto ».

« Questa debolezza, prosegue egli ⁽²⁾, si fa tanto minore del bisogno (*pare che l'autore volesse dire maggiore*) quanto da una parte crescono le forze dell'istinto, dall'altra diminuiscono quelle della volontà ».

« Perciò (ei continua) noi dobbiamo considerare la debolezza della volontà da tutti e due i lati, dal lato dell'istinto e da quello della volontà: dobbiamo considerare, ond'è che quello s'irrita e si avvigora, e ond'è che questa s'infacchisce e vien meno ».

470. FERMIAMOCI qui un momento a fare un'osservazione di somma importanza. Vi ricordate voi quando il Rosmini, accusato di insegnare l'eretico sistema dei due allettamenti *necessitanti* irresistibilmente ⁽³⁾ negava e spergiurava, che, secondo lui, nè la grazia, nè la concupiscenza *necessitassero* la volontà?

Or bene; voi tenete a mente che la vittoria dell'istinto sopra la volontà il Rosmini la ripete, come avete ora veduto, dall'essere le forze della volontà comparativamente più deboli delle forze dell'istinto.

Poi leggete questo suo principio ⁽⁴⁾: « Acciocchè una volontà possa essere veramente *necessitata* al bene, egli è bisogno supporre che i moventi che la determinano sieno maggiori delle forze che ella può loro opporre. *Laonde una volontà necessitata trae seco il concetto di una volontà più debole delle forze necessitanti* ».

471. Non vi pare dunque chiarissimo, che quando l'autore ascrive la vittoria all'istinto, perchè le forze della volontà sono comparativamente più deboli di quelle dell'istinto, dice insieme, che la volontà al male è *necessitata*?

Unicamente voi potreste forse obbiettare che qui il Rosmini parla della volontà necessitata al bene e non già al male.

(1) Antrop. I. c. § 2. pag. 424 e. (2) Ivi. (3) Sopra n. 250-255.

(4) Antrop. lib. IV cap. XI. pag. 554-555.

Ma 1.^o già molte volte ⁽¹⁾ vi ho detto che tra le applicazioni il Rosmini sceglie sempre quelle che meno urtano, non curando nemmeno se siano a proposito.

2.^o Ciò poi monterebbe poco assai, perchè il sistema gianseniano non è meno eretico quando stabilisce la necessità al bene, che quando sostiene la necessità al male.

3.^o Inoltre non vedete che nell'allegato testo dal caso particolare della volontà necessitata al bene conclude alla massima generale della volontà *necessitata* ogni qual volta i moventi o gl'impulsi hanno forze maggiori di quelle ch'ella può opporre?

4.^o Se non che state un poco a vedere, come dopo quell'esordio, in cui siugesi di trattare della sola necessità al bene, saltino fuori ben altre facende.

472. Prosegue egli ⁽²⁾: « Questa debolezza relativa alle forze necessitanti, può nascere da diverse circostanze che noi abbiamo » altrove enumerate ».

Ora se voi vi prenderete il divertimento, come n'ho avuta io la pazienza di leggere e rileggere e quello e altri volumi di quest'argomento, voi troverete bene enumerate dall'autore diverse circostanze in cui l'umana volontà è piegata irresistibilmente al male: ma di tali enumerazioni rispetto al bene, io non mi ricordo d'averne vedute mai.

Infatti, mentre qui vuol richiamar la cosa alla memoria de' suoi lettori, vedete di che tratti.

Così ei séguita ⁽³⁾: « Una di queste circostanze si è lo sviluppo » ancora limitato dell'intendimento *(e credo bene anche quando* ⁽⁴⁾ *l'esistenza intellettuale scappa ad accovacciarsi in fondo all'anima e si sta poi la giù od oziosa e tacita od assopita e quasi come morta)... se » le fossero presentati solamente de' beni *soggettivi*, ella (la volontà) » sarebbe ancora necessitata a determinarsi pel maggiore di essi, e » ciò per una legge della spontaneità che la chiama al maggior » bene ».*

Qui rammentatevi, carissimo, ciò che vi feci osservare altrove ⁽⁵⁾, che beni *soggettivi* sono quelli a cui traggono gl'istinti tutti compresi sotto il nome di *concupiscenza*, la quale certamente non trae

(1) Sopra n. 405-415.

(2) Antrop. I. c. pag. 335 n.

(3) Antrop. ivi.

(4) Sopra n. 463.

(5) Sopra n. 458.

al bene, ma al male. Dunque eccovi il Rosmini parlare in questo luogo della volontà necessitata al male.

473. Ma non finisce qui. « Solo quando (ci continua) le si presenta il bene oggettivo (*bene intellettuale, la giustizia, l'ordine, la legge*) in confronto col soggettivo, ella viene francata dalle leggi della spontaneità e diventa libera ».

« Ma anche in questo stato di sviluppo intellettuale ella può essere di nuovo necessitata da un'altra circostanza ».

« Se il bene *soggettivo* (*cui tende la concupiscenza*) che a sè l'invita, la solletichi con tanto impeto che le tolga il tempo di riflettere, in questo caso la sua debolezza nasce da tardità di riflessione ».

« Una terza circostanza (*e questa è che riguarda il caso nostro presente*) che la rende comparativamente debole, si è la forza dell'istinto e dell'allettamento del bene che eccede la sua forza ». Dove vedete tanto l'istinto, cioè la concupiscenza, quanto l'allettamento al bene, cioè la grazia, addivenute necessitanti.

Dunque non la calunnia, non l'ignoranza fu che il taccio d'aver insegnato l'eretico sistema delle due dilettazioni necessitanti: ma il bisogno lui indusse a dissimulare quel che aveva insegnato, e che per nulla poi ha voluto nè ritrattare nè emendare nella seconda edizione della sua Antropologia, dove e la dottrina della volontà soccombente per l'inferiorità di forze rimpetto a quelle della concupiscenza ⁽¹⁾, e le dichiarazioni ora esposte dell'essere in tal caso la volontà necessitata al male ⁽²⁾, sono state lasciate intatte interamente.

474. Tai cose premesse, entriamo a vedere come l'autore spieghi cotesto fatto delle immoralità o peccati commessi per la comparativa debolezza della volontà. Donde vi verrà fatto di conoscere quanto egli estenda la forza dell'istinto o concupiscenza, e qual sia il giogo di necessità al male cui sottostà l'uomo.

E voglio che veggiate pur l'esordio col quale l'autore entra in materia. « Dobbiamo, così egli ⁽³⁾, svolgere brevemente tutte queste cagioni (*della debolezza comparativa*) sia per parte dell'istinto, sia per parte della volontà, onde quest'ultima non può tenersi contro agl'impeti e agl'insulti di quello ».

(1) Antrop. E. S. n. 873. (2) Ivi.

(3) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 3. pag. 425 n.

Avete notato le parole = *non può tenersi contro...*? = Queste, in buon volgare, vogliono dire che la volontà non può resistere agl'istinti, cioè ⁽¹⁾ alla *concupiscenza*. Che cosa vale dunque che il Rosmini altrove ⁽²⁾ abbia nella seconda edizione dell'Antropologia cancellata la parola *irresistibilmente*, perchè l'eresia era troppo palpabile, mentre nella stessa edizione ⁽³⁾ non ha poi emendato questo luogo dove si esprime la stessa eresia?

Dunque, ripetiamolo, si tratta di allettamenti di concupiscenza, i quali e sono *irresistibili*, e necessitano ⁽⁴⁾.

475. Del resto, poichè l'autore separatamente spiega da un lato quali sieno e onde s'accrescano le forze dell'istinto, dall'altro come s'impiccioliscano le forze della volontà, noi seguiremo questa partizione, e nella presente lettera vi toccherò del primo punto, riservando il secondo alla lettera seguente.

L'autore rispetto all'istinto ne distingue una forza *naturale* ed una *acquisita*: così nel titolo di un paragrafo ⁽⁵⁾: « Gagliardia e superbia dell'istinto, prima naturale, e poscia cresciuta dallo sviluppo ed esercizio di esso ».

Ecco pertanto che cosa cominci a dire della forza nativa dell'istinto ⁽⁶⁾: « Non è solo dogma del cristianesimo la sentenza che » l'uomo tragga dalla natura una imperfezione, un disordine morale. *L'osservazione spassionata sull'infanzia* e sul graduato sviluppo del fanciullo, dimostra una *sproporzione* fra l'altezza » della vocazione morale, a cui egli è chiamato colla voce d'impero » irresistibile e le forze della sua volontà, colle quali egli dee reallizzare in sè stesso quella vocazione ».

Recati quindi alcuni detti de' filosofi pagani, soggiunge ⁽⁷⁾: « Benchè non fa certo bisogno di provare coll'altrui autorità quello che » la *giornaliera esperienza* ci mostra pur troppo sì chiaro, e che » ci caccia negli occhi, quand'anco noi nol vorremmo vedere, cioè » che un istinto infedele fino da' *primi suoi atti* affascina il cuor » dell'uomo e lo travolge al male ».

Eccovi, carissimo, una stranezza già non nuova dell'autore. La *sproporzione* tra il suo dovere e le sue forze, donde poi la necessità al male ⁽⁸⁾, il Rosmini la va a cercare nell'*infanzia* e ne' *primi atti*

(1) Sopra n. 457.

(2) Sopra n. 260-261.

(3) Antrop. E. S. n. 688.

(4) Sopra n. 470-474.

(5) Antrop. I, c. pag. 423. b.

(6) Ivi.

(7) Antrop. Ivi pag. 426 c.

(8) Sopra n. 470-474.

dell'uomo, cioè in quell'età dell'uomo, cui manca l'uso della ragione e la discrezione del bene e del male! E proprio a proposito dei bambini salta fuori colla *voce dell'impero irresistibile*, cioè della legge! Stranezza che parrebbe incredibile, se egli stesso nel luogo addotto non ci costringesse a pigliare *ad literam* la parola *infanzia*, poichè distingue l'*infanzia* dalla fanciullezza, e se non sapessimo che altrove ⁽¹⁾ ei trova tanti peccati attuali nell'età infantile. Nè già peccati soltanto *materiali*, ma proprio peccati *formali*: giacchè ⁽²⁾, com'egli dice (attribuendo tuttavia questi suoi pensieri a S. Agostino) « que' movimenti (*dei bambini*) diventano materia di » peccato, perchè dalla volontà ricevono la forma di peccato, ossia » che manchi ad essi la debita soggezione alla volontà che vi » avrebbe in una natura umana non guasta, o sia che la volontà » stessa loro positivamente consenta, come nei bambini ».

476. Le quali speculazioni, se più ripugnino alla fede cattolica o al buon senso comune, a voi ne appello. Imperocchè l'autore qui non tratta (e giova ripeterlo) di astrazioni metafisiche, no: parla di *fatti*, e perciò avrete osservato che provoca *all'osservazione spassionata sull'infanzia*, e *alla giornaliera esperienza su' primi atti dell'uomo*, che dice travolto in realtà al male: e già voi il sapete che il forte della filosofia rosminiana sta nel fare le osservazioni e gli esperimenti ⁽³⁾ su la volontà passiva e necessitata a peccare.

Ora il concetto di un dovere inesorabilmente imposto (*voce d'impero irresistibile*, dice il Rosmini) con la sproporzione della forza in chi deve adempirlo, è certamente cosa ributtante e repugnante al buon senso comune, è insieme eresia, è bestemmia, perchè eresia ed empia bestemmia è (e ciò è di fede per la condanna della prima fra le cinque proposizioni di Giansenio e i canoni ⁽⁴⁾ del Concilio di Trento) che Dio imponga l'impossibile, e questo sarebbe il Dio di Calvino, non quel Dio che ci rivela la fede e la ragione insieme.

Ma poi che tali cose di più si vengano a dire rispetto *ai bambini* (e non si eccettuano i battezzati), i quali non hanno la menoma cognizione nè di dovere, nè di legge, nè di altezza di vocazione, ditemi voi con quali epiteti si dovrebbero qualificare cotali stranezze?

Voi direte, il peggio essere che fra noi non c'è l'uso che gl'infanti

(1) Tratt. delle Cosc. lib. I. cap. V. art. II. § 3. pag. 66-68. (2) Ivi pag. 68 s.

(3) Sopra n. 411. 448. (4) Sess. VI. cap. XI.

si confessino, e dopo vari anni non si ricorderanno poi tutti questi peccati. Ma questa difficoltà, caro mio, non è a proposito. A suo tempo vedrete che (se ci faremo tutti rosminalani) di confessione non v'è più bisogno nè pei grandi nè pei piccoli.

477. Non basta: nel passo allegato ⁽¹⁾ osservate come s'insinui altra storta dottrina, che cioè alla ragione di peccato *attuale* formale basti che i movimenti avessero dovuto essere soggetti alla volontà nello stato di integrità da cui siamo decaduti. Giusta la qual dottrina altrove poi ⁽²⁾ il Rosmini mette nel numero dei *peccati* i primi moti della concupiscenza, de' quali fa menzione S. Paolo nel capo VII dell'Epistola ai Romani.

E poco monta che parlando di tali peccati de' bambini, aggiunga ⁽³⁾ che non trovasi in essi *colpa*.

Egli in un'opera posteriore ⁽⁴⁾ nega risolutamente che o *in un atto o in uno stato egli riconosca o abbia mai riconosciuto realizzarsi la nozione di peccato senza che si realizzi in esso atto anche la nozione di colpa*, e aggiunge ⁽⁵⁾ essere stata un'impostura degli avversarj suoi l'attribuirgli diversa sentenza.

E ciò stesso ripete ⁽⁶⁾ in quell'opuscolo misterioso, di cui già vi feci altrove ⁽⁷⁾ menzione.

A me veramente pare che se non fosse morto sì presto, come sembra, quell'Eusebio Cristiano, qui riconvenuto *d'impostura*, avrebbe potuto assai facilmente riversare sul capo del Rosmini quella brutta taccia. Leggete queste sue parole ⁽⁸⁾: « Questi peccati » però non si possono imputare a colpa del battezzato nè naturale..., » nè personale. Io non so che fuori della colpa *naturale* e della *personale* il Rosmini ne ammetta altra specie: di que' peccati poi aveva prima detto ⁽⁹⁾ che « hanno tutto ciò che si richiede alla nozione del peccato »: sicchè i peccati che non abbiano nozione di colpa, ne' libri del Rosmini ci stavano benissimo. Ma io non mi brigo ora di questioni, a chi fra i contendenti tocchi la qualità d'impostore.

A dirvi il mio parere, rispetto al dare o non dare la nozione di colpa a que' peccati, secondo il Rosmini, mi sembra che non si sbagli

(1) Tratt. della Cosc. I. c. pag. 68 a. Sopra n. 475.

(2) Tratt. della Cosc. I. c. pag. 60 e-d, 61 a. (3) Tratt. della Cosc. I. c. pag. 68 d.

(4) Le Nozioni di peccato o di colpa. § 1. Filos. Mor. vol. IV. pag. 326 b-c., e pag. 44-45 nell'ediz. separata. (5) Ivi in nota. (6) Sopra n. 471. (7) Sopra n. 470

(8) Tratt. della Cosc. I. c. pag. 63 b. (9) Ivi.

nè tenendo il sì, nè tenendo il no; poichè mi pare che il Rosmini abbia il sì, ed abbia anche il no.

Checchè sia, affinchè non mi diate coll'autorità del Rosmini la taccia d'impostura, m'atterrò a quello che ha detto nell'operetta posteriore, che non v'è mai in un atto nozione di peccato, che non vi sia anche quella di colpa.

478. In conseguenza tutti quei peccati dei bambini pure infanti, non solo saranno peccati, ma saranno altrettante colpe.

Se non che dove troveremo noi in tali peccati quella volontà libera che il Rosmini ⁽¹⁾ dice essere necessaria per aver la nozione di colpa? Sono sue parole: « La colpa consiste in un atto della volontà » difettoso rispettivamente alla legge e difettoso per opera di una » libera volontà ». Dove troveremo dunque questa volontà libera?

Non altrove certamente che nel padre Adamo. E infatti già vi ricorderete ⁽²⁾, che obbiettato altra volta al Rosmini non potersi ad Adamo imputare i nostri difetti non liberi, rispose ⁽³⁾, questa essere un'obiezione da Pelagiano; e che se vale la ragione di non imputare ad Adamo il male che noi volontariamente, sebbene senza libertà, facciamo, la ragione è buona egualmente pel male che noi creditiamo, cioè pel peccato originale. La qual risposta, come vi feci osservare, non solo ripete la condannata dottrina di quella proposizione ⁽⁴⁾: *In statu naturae lapsae ad peccatum formale et demeritum sufficit illa libertas, qua voluntarium et liberum fuit in causa sua, peccato originali, et libertate Adami peccantis*: ma mette tra i Pelagiani Alessandro VIII, che la condannò, e tutta la Chiesa, che ha la stessa fede di Alessandro VIII, e così (ringraziamo Iddio) tra pelagiani ci siamo anche noi con Pio IX, che certamente non dirà mai nè esso nè i suoi successori al rovescio da quel che disse Alessandro VIII. Cominciando da S. Pietro sino a Pio IX, tutti i papi hanno creduto lo stesso, ed hanno sempre insegnato la stessa dottrina, e così sarà in avvenire.

Intanto però vi feci osservare ⁽⁵⁾ che l'imputarsi i peccati ad Adamo, non esclude l'imputazione da farsi ai posteri, che fanno que' peccati necessarij. Imputarsi il peccato ad Adamo, secondo il

(1) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. art. II. pag. 52 e. (2) Sopra n. 169-172.

(3) Resp. al f. E. n. LVIII. pag. 132 e. al. 124.

(4) La prima fra le XXXI. condannate da Alessandro VIII. (5) Sopra n. 169-172.

Rosmini⁽¹⁾, significa solamente che il peccato « considerato in relazione col principio libero d'Adamo... riceve il nome di colpa, cioè » viene imputato ad Adamo..., e viene castigato Adamo; ma essendo Adamo capo e padre dell'umana stirpe, il castigo di Adamo » ridonda in questa, e si dice anche questa colpevole... »

Ma voi pure vel sapete⁽²⁾, che essere colpevole importa, secondo il Rosmini, anche il demerito. Eccovi dunque anchè rispetto ai peccati degl'infanti bambini l'eretica dottrina della proposizione terza di Giansenio, che a meritare o demeritare non si ricerchi la libertà.

Ma direi quasi poca cosa essere qui l'eresia. Che cosa vi pare della serie bellissima di questi concetti, che Dio impone inflessibilmente dei doveri all'uomo che non ha forza di adempirli, nè solo agli adulti, ma anche ai poveri bambinelli, incapaci di conoscere leggi o doveri, e che poi questi poveri tapinelli demeritano e si accumulano *thesaurum irae in die vindictae*?

Ma già vel dissi altra volta. Quando vedete che vi si mette discorso di *attente e passionate osservazioni e di sperienze*⁽³⁾, come anche qui avete veduto, aspettatevi esorbitanze incredibili, e per quanto incredibili le immaginerete, sarà vinta ancora la vostra aspettazione.

479. Veduto ciò che l'autore dice della gagliardia e superbia *naturale* dell'istinto, veggiamo come ce lo descriva cresciuto collo sviluppo e coll'esercizio⁽⁴⁾.

Vi do la descrizione colle sue parole. Ma voi a gustarne il bello, ricordatevi sempre che si tratta di forza irresistibile e necessitante. « Le sensazioni piacevoli, *dice egli*⁽⁵⁾, e gl'istinti naturali si mostrano » tutt'altro che equilibrati colla potenza della ragione ». Eccovi da capo la *sproporzione* tra il dovere e le forze. Dunque da capo l'eresia e bestemmia, che Dio comanda l'impossibile, da capo l'eresia della necessitante concupiscenza.

« Colla loro vivezza e col loro cieco impeto illudono l'umanità fino » *dai primi momenti* ». Eccoci da capo coi bambini e fanciullini condannati alla necessità di peccare e di irritare contro sè Iddio.

« Questa (l'umanità) si mostra loro credula, e con tripudio si abbandona al loro governo, vanamente sperante di felicitarsene ». Il comun sentimento è che anzi i primi passi al male non sieno mai

(1) Rispo. al f. R. n. XI. pag. 32. c. al. pag. 24. (2) Sopra n. 36-163.

(3) Sopra n. 211-417. (4) Antrop. I. n. pag. 425 b. (5) Antrop. I. c. pag. 426 d.

disgiunti dal trepidare, da certo orrore, da gravi rimorsi, ma queste sono cose vecchie, e gli etici o ascetici vecchi non facevano le profonde, attente, spassionate osservazioni e sperienze su la volontà necessitata a peccare, che si fanno nella scuola rosminiana.

« Di 'qui rampollano le cupidigie, per le quali l'uomo vorrebbe
 « godere più di quello che può, e dai sensi che l'hanno ingannato
 » pretende e addimanda di continuo quello che non gli possono dare
 » giammai ».

« Pure egli non discrede ancora, e fa nuove sperienze (*imparate
 » qui, amico, che cosa sono le sperienze in queste materie*); s'im-
 » merge più fondo nella sensualità: qui le cupidigie provocate, irri-
 » tate, rispondono infierendo con un diletico non tanto reale, quanto
 » immaginario che giunge a disfare lo stesso corpo umano ». E qui
 voi andate ben attendendo se si tratti di astrazioni, di casi ipotetici,
 o non più tosto di fatti.

« Che se quest'eccesso trabocchevole non è manifesto tosto a prin-
 » cipio..., tuttavia non isfugge a chi attentamente considera che la
 » vivezza delle sensazioni nell'età prima eccede, e che soggioga tutto
 » l'uomo ». E siamo da capo colla povera età prima tutta soggiogata
 sotto la necessità del male; ma era già da dirsi. Non avete visto che
 sonovi le *attente osservazioni*, alle quali non *isfuggono* le cose più
 difficili a scorgersi? Profonde osservazioni e stranezze sperticate
 non vanno mai disgiunte.

« Destasi poi un bisogno indefinito di sempre nuove sensazioni »
(così va bene, e le soddisfazioni sensuali sono propriamente un bi-
sogno: e troverete che un bisogno più volte ⁽¹⁾ *le chiama altrove: e in*
questa parte sottoscrivono al Rosmini subito quelli tutti che per la
ragione espressa del bisogno non vogliono saperne punto del sesto
precetto del decalogo), « un prurito morboso di soddisfarsi con esse
 » senza trovarsene mai soddisfatto: il dominio della parte animale
 » sull'intelligenza si conferma sempre più, e quella stessa parte ani-
 » male mostrasi seconertata, cieca, mal provida » (*una volta si cre-*
deva che a concertare, a vedere e ad esser provida toccasse alla parte
razionale e non all'animale), « volta a distruggere sè stessa. Egli è
 » troppo manifesto che la volontà dee traviarsi in questo stato di

(1) Tratt. de lla Conc. lib. I. cap. V., pag. 63 e, 64 b.

» violenza mediante un giudizio falso sul prezzo di quelle sensazioni
 » fornite di una vivezza eccedente e fallace ».

E questo in quanto alla gagliardia dell'istinto, acquisita coll'esercizio. Nè vi sfugga circa quali materie si facciano tali discorsi. Vedete che il dominio della parte animale sull'intelligenza, riguarda le piacevoli sensazioni, la sensualità, le cupidigie, un bisogno indefinito (cioè senza limiti) di nuove sensazioni, pruriti da soddisfarsi, e un cotal immergersi nel diletico de' sensi, da restarne fino disfatto e distrutto l'animale, o almeno certo da dover andare a far lunghe cure agli ospedali. Ciò bisogna aver sott'occhio per conchiudere poi infine qual influenza possano avere cotali speculazioni pel buon costume. Del pari abbiate sott'occhio che si parla di *fatti*, e di quel che avviene. E ve l'inculco perchè vedrete poi che l'autore all'improvviso vi scapperà con una parentesi, in cui dice che parla delle *forze naturali*, e con ciò si potrebbe sospettare che parli di casi astratti. Non conviene lasciarsi abbacinare. Altra volta già ve lo avvertii ⁽¹⁾: se parla delle forze naturali, questo null'altro importa che la professione di altri errori, supponendo l'uomo lasciato nell'impotenza, e Dio non ostante esigente l'osservanza della legge, sotto pena della sua indignazione.

480. È ora da ascoltare che ci dica il Rosmini dell'altra cagione della comparativa debolezza della volontà, rispetto agl'insulti dell'istinto, e questa è ⁽²⁾ « la celerità de' movimenti del senso e dell'istinto in paragone della lentezza di quelli della ragione ».

Ecco che ne dica l'autore ⁽³⁾: « Vi sono, egli è certo, de' momenti di tranquillità nell'uomo, ne' quali la sua intelligenza risplende al suo cuore siccome un bel giorno sereno: ma quegli istanti si tranquilli non sono perpetui *né molti* ».

Questo è poi il caso di cui altrove così scrive ⁽⁴⁾: « In qualche istante la concupiscenza pare tranquilla e quieta, forse come fiera che dorme. Ne' quali istanti di tranquillità l'uomo può seguire la esigenza delle sue idee, (cioè i dettami della legge naturale) pel suo istinto razionale, che a lato della concupiscenza non ispentosi mai, si conserva anche nell'uomo decaduto ».

La conseguenza del qual discorso mi sembra essere questa, che

(1) Sopra n. 445.

(2) Antrop. I. c. pag. 427 c.

(3) Ivi pag. 427 c-d.

(4) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. III. art. IV. § 3. pag. 45 b.

quando la concupiscenza *non dorme*, l'uomo *non può* seguire l'esigenza delle idee cioè osservare la legge; giacchè ciò fu limitato allo stato della concupiscenza che dorme. Il peggio poi è che la concupiscenza dorme solamente *qualche istante*, o, come dice nell'altro passo, *non molti istanti*. Quindi la faccenda si fa molto seria. Poichè si conchiude che *tranne qualche istante, o non molti istanti*, l'uomo non può osservare la legge, e in quali materie voi l'avete visto.

481. Sentite che cosa accade fuori di que' *non molti istanti* tranquilli. Prosegue l'autore ⁽¹⁾: « Se avvi alcuno, il quale non sia mai » soggiaciuto allo strazio delle passioni, alla vecemenza dello sdegno, » alla subitezza dell'accoramento, al gelo della paura, all'estasi della » bellezza, al delirio, al fuoco amoroso, ai movimenti efficacissimi » della compassione, alla gioia della speranza; se v'ha chi non siasi » consigliato giammai con queste *nostre infide amiche* nel suo operare, in quel breve momento in cui esse consigliano l'uomo, e » gelose chiudono l'uscio ad ogni altro consigliere (*eccovi qui che » quando l'istinto non può chiudere la bocca alla volontà* ⁽²⁾, *al-* » *meno chiude l'uscio agli altri consiglieri*), e il consiglio loro è » la stessa determinazione bell' e fatta; costui solo potrà negarci che » l'umana volontà non si trovi talora immensamente pressata, anzi » gustata, prevenuta, senza luogo di ritiro, senza schermo, *senza » armi valevoli a far difesa* ».

Questo passo mi dispiace assai, o carissimo, anche per una ragione tutta particolare. Voi trovate qui la volontà senza ritiro e senza schermo, senza forze a resistere, e perciò necessitata ⁽³⁾. Si parla poi dell'uomo in vertigine per le passioni, e fra queste vi scorgete l'uomo in delirio per l'estasi della bellezza e del fuoco amoroso, che già sapete quali materiali, secondo l'autore, piglia in prestito ⁽⁴⁾ dall'animalità per farne poi delle divinità. Rileggete ora il passo per intero, e poi ditemi se l'autore non voglia far credere che egli proprio sa per esperienza che coteste passioni necessitano al male, e che necessariamente si pecca, perchè le passioni vanno a chiudere l'uscio agli altri consiglieri. A me pare che tali cose meno che a qualunque altro convengano in bocca di un prete, giacchè questa è

(1) Antrop. I. c. pag. 437 e-d. 438.

(2) Sopra n. 389.

(3) Sopra n. 470-474.

(4) Sopra n. 457-458.

cosa acconcissima a togliere dai cristiani il ribrezzo di abbandonarsi alle turpitudini delle passioni.

482. Degno è di osservazione anche ciò che immediatamente l'autore soggiunge ⁽¹⁾: « Indubitamente che se l'uomo è l'autore egli » stesso di questo suo stato, se si mise da sè in sì angosciose strette, dovrà egli renderne conto a chi fa giustizia. MA ORA QUI » NOI TRATTIAMO DEL FATTO (*lo vedete che si parla di fatti e non di » astrazioni mentali?*); e diciamo che non solo la veemenza degli » affetti e delle passioni, ma altresì la loro celerità e prontezza toglie » alcuna volta il tempo alla volontà, e le strappa di mano un consenso che non ebbe valor di negare. *Il delicatissimo poeta*, che più » acutamente forse che non facesse mai alcun altro, osservò nel proprio cuore la guerra di un amor gentile..., incolpa spesso dell'error suo quella subitezza della passione che gli tolse il tempo di » ripararsene ».

Vedete voi che cose miserabili? L'autore stesso del dover render conto a Dio di questi fatti, va a cercare qualche colpa in causa. Ed io poi non so che cosa troveremo. Perocchè i movimenti istintivi, secondo lui ⁽²⁾, originano da qualche sensazione o fantasma comparso all'immaginazione per alcun accidente interno od esterno: egli poi aggiunge ⁽³⁾, che « violenza e celerità sono i due caratteri dell'operare istintivo od animale od umano, e che tai caratteri sono » inerenti alla natura dell'azione istintiva ». Dunque queste cose possono accadere senza colpa in causa. Anzi su quelle azioni che possono sembrar causa di questi disordini, bisognerà poi cercare se anch'esse provengano da impulso istintivo. E così la colpa non si troverà mai.

Ora non è cosa miserabile che, *tranne pochi istanti* ⁽⁴⁾, debba l'uomo essere in vertigine e delirio, e talmente necessitato dalle passioni a peccare, che sia d'uopo rintracciarne la colpa in causa? E so bene che anche per questi peccati necessarij il Rosmini ricorrerà alla panacea universale del volontario in Adamo con quel gruppo di spropositi veduto superiormente ⁽⁵⁾. Ma qual freno ne possa venire pel buon costume, aspettate a vederlo in fine.

483. Intanto osservate quell'altra curiosissima. Noi abbiamo nei

(1) Antrop. I. c. pag. 428 a-b.

(2) Sopra n. 367.

(3) Antrop. I. c. pag. 428 d.

(4) Sopra n. 480.

(5) Sopra n. 477-478.

sonetti del Petrarca delle proteste di pentimento: il poeta delicatissimo dice il *miserere mei*, ed aggiunge il *mea culpa* delle sue pazzie per madonna Laura. E il Rosmini adesso ce lo mette avanti proprio come se fosse stato necessitato dall'istinto, e se n'ha da incolpare, non più il poeta, ma la *celerità dell'istinto*! Come pure il medesimo Rosmini altrove⁽¹⁾, parlando delle azioni poste o strappate dalla vivezza di un affetto, esclama: « Quanti hanno a dire cogli amanti del » poeta,

» *E solo un punto fu quel che ci vinse* ⁽²⁾ ? »

il qual verso, come sapete, allude agl' incestuosi amori di Francesca da Rimini col cognato suo, insieme col quale fu dal marito uccisa colta in fallo.

Di che vedete, se poco o molto sieno delicate le materie su cui versano le speculazioni rosminiane della volontà necessitata dall'istinto, perchè senza schermo⁽³⁾ e senz'armi di difesa.

484. L'autore poi vi aggiungerà ulteriormente che ⁽⁴⁾ « questa » violenza e questa celerità del moto (*degli istinti*) cresce per l'abitudine »: cioè, com'egli spiega dappoi⁽⁵⁾, « l'uso e l'esercizio della » potenza la trae sempre più fuori della sua potenzialità, e la mette » in un'attività maggiore, a cui manca assai meno per divenire atto » perfetto ».

« A questa cagione, è il Rosmini che parla⁽⁶⁾, si aggiunge poi » l'altra dell'avidità cresciuta dell'anima verso il dolce delle sensazioni grate sperimentate.... che non poco spinge e caccia più » e più la foga dell'istinto che precipita alla sua operazione ».

Con che l'autore intende dar ragione, onde sia che ⁽⁷⁾ « sopra » gli uomini voluttuosi il piacere acquista un dominio *irresistibile* ».

Finisco qui. Curiose sono state le scene che v'ho messo avanti gli occhi. Ma il fine della commedia è assai più curioso, e lo vedrete nella seguente lettera.

(1) Princip. della Scienz. Moral. esp. V. art. III. pag. 84 b.

(2) Dante. Inferno. Canto V.

(3) Sopra n. 481.

(4) Antrop. I. c. pag. 428 d.

(5) Antrop. ivi pag. 451 c.

(6) Ivi.

(7) Ivi pag. 430 a.



LETTERA XXVIII.

LA NAVE SPINTA CONTRO FURIOSO VENTO DALLA FORZA DELL' AGO MAGNETICO.

SOMMARIO

Si può o non si può? (483) — La ragione fabbricante di armi (486). — Nave spinta dal solo ago magnetico (487-488). — Esito della navigazione (489). — Da un estremo all'altro (490). — Bisognerebbe fare la mediazione lunga e sagace, con lo sguardo aquilino e tranquillo (491). — L'istinto non lascia nè fare nè cominciare la mediazione (492-493). — Non si sente più che un suono lontano. Una parentesi (494). — I bisogni degli istinti (495). — Nuove leggi fisiche che vi sono, o non vi sono a piacimento (496). — Si perde mal il buon senso comune? (497-498) — Altro è intendere, altro è avere una buona ragione (499). — Ci vuole ancora l'animo ben disposto (500). — Faceenda affatto disperata (501). — Gran pazienza necessaria coi convertiti dalla mala vita (502).

485. Vengo a mostrarvi il rimanente del bel quadro, a cercare cioè nella volontà stessa le cagioni per le quali il Rosmini la trova comparativamente debole rispetto alle forze dell'istinto, e però necessitata al male.

Degnissime d'attenzione sono le parole con le quali l'autore enuncia questo tema ⁽¹⁾: « Or veggiamo come la volontà *possa o non possa* tener fronte ad un istinto, che la punge con tanta vivezza e » con tanta urgenza e celerità ».

Poneste mente all'espressione *possa o non possa*? Vedete dunque se aveva ragione la buon'anima di Eusebio (*requiescat*), quando accusò il prete roveretano di dire irresistibile, necessitante la concupiscenza? O aveva ragione il prete roveretano, quando replicò che Eusebio lo calunniava?

Dalle citate parole poi arguite ancora il senso del passo già allegatovi nella precedente lettera ⁽²⁾: « Non solo la veemenza degli affetti, delle passioni e delle sensazioni (*anche quest' proprio una sensazione basta a necessitare la volontà!*), ma altresì la loro celerità e prontezza toglie alcune volte il tempo alla volontà, e le

(1) Antrop. I. c. pag. 451 d. (2) Sopra n. 482.

» strappa di mano un consenso che *non ebbe valor di negare* »: parole che poi l'autore subito applica alle pazzie del Petrarca per madonna Laura. Le parole, *non ebbe valor di negare*, sono ambigue, e potrebbero indicare meramente che l'uomo non fu sì onesto e virtuoso da negare il consenso: ma adesso confrontando luogo con luogo, capirete che quelle parole significano *non ebbe forza, non poté negare* il consenso: e l'aver usato l'altra frase se sia stato per eleganza poetica, o per farsi capire fino a certo segno, io non lo cerco, e voi pensatene quel che volete.

486. Or vediamo come sviluppi il Rosmini cotesto tema ⁽¹⁾: « Noi » dicemmo (così egli) che la volontà è di natura sua mobilissima e » cedevolissima, e che per molto tempo nel fanciullo non fa che cedere e servire all'istinto, umile essa altrettanto, quanto l'istinto è » superbo. Non potrebbe fare altrimenti, perocchè disarmata. Quella » che fabbrica le armi alla volontà è la ragione; e la ragione ha due » qualità, che sono appunto le opposte a quelle dell'istinto; ell'è di » natura sua fredda e tarda ne' suoi lavori ».

Già cominciate a veder qualche cosa: qualità della ragione opposte alle qualità dell'istinto: questo *celere*, quella *tarda*, l'uno urgente e vivo, fredda l'altra nella sua azione: in mezzo la volontà *mobilissima* e *cedevolissima*. Che meraviglia se la volontà *non può* tener fronte all'istinto?

487. Entra poi l'autore a parlare non più de' bambini, ma del tempo ⁽²⁾ in cui « nell'umana mente fa sua luminosa apparizione » quella norma del giusto e del retto che prescrive doversi dare a » tutti il suo, secondo l'ordine assoluto ed eterno degli enti » La volontà allora uscita di minorità è salita in trono. Da quell'ora . . . niente si dee più fare nel suo regno, se non di suo volere e consenso ».

Ma che poi avviene? Sentitelo dall'autore ⁽³⁾: « Ma acciocchè le » sia possibile preferire la strada della giustizia e della virtù all'altra » delle lusinghe, per la quale ha già dati alcuni (*la volontà non » aveva fatto altro fino allora che servire umile all'istinto* ⁽⁴⁾, come » prima l'autore ci ha detto: e questo diventa un alcuni? ma già » si sa: dire e disdire! è vero o no?) frettolosi passi, e dove pur la

(1) Antrop. I. e. pag. 451 d.

(2) Antrop. I. e. pag. 452 c.

(3) Ivi pag. 452 d.

(4) Sopra n. 486.

» trae lusinghevole tendenza di natura, le è necessario che apprenda
 » per un bene maggiore il seguire la norma del retto di quello che
 » sieno tutti gli allettamenti degli altri beni soggettivi (*ciòè* ⁽¹⁾ *cui*
 » *tira la concupiscenza e fino l'amor di sé stesso*). Or ecco qui
 » scontro di gravi difficoltà: da una parte beni sensibili, sperimen-
 » tali, di cui l'uomo prova l'azione reale e vivissima; dall'altra una
 » semplice norma, una fredda legge, che come l'ago magnetico a
 » quei che navigano, mostra il corso che dee tenere la nave, ma
 » non le dà spinta per ire innanzi ».

Immagine sì alquanto poetica, ma che al vivo dipinge la cosa. Vedete una barca *mobilissima* ⁽²⁾, *cedevolissima*, e però, m'immagino io, senz'ancora, senza funi, senza ritegni: ella deve entrare in porto; ma mentre dal porto le viene contro direttamente un vento furiosissimo, ella per farsi innanzi ha non già nerborute braccia che diano di remo, o le potenti ruote mosse dal vapore; nulla di ciò, ha tutta la spinta che le dà l'ago magnetico chiuso in una scatoletta mostrandole dove sta il porto. Ebbene, vi dice il Rosmini, così è la volontà, proprio come quella barca: e così è a lei possibile (giacchè queste sono le espresse parole della questione) prescrivere la strada della giustizia. Un Dio che imponga a siffatta nave d'entrare in porto, nol direte voi il Dio di Calvino, che empicamente ed ereticamente bestemmiando diceva, Dio comandare l'impossibile? Ma tant'è. « La legge (è il Rosmini ⁽³⁾ che parla) è d'un pregio supremo, che » niente la muta, niente la vince; prescrive, e si faccia o no, ella » non soffre, nè cessa da prescrivere e con egual forza: se non che » la prescrizione pe' disubbidienti si cangia in decreto di condanna ». Lessi una volta una sentenza, che men male saria l'essere ateo, che avere il Dio di Calvino. Se taluno dicesse lo stesso rispetto al Dio del Rosmini, avrebbe torto?

488. Nè crediate che in quell'espressione poetica della barca si debba far conto di qualeke poetica iperbole. No affatto.

Vedete co' vostri occhi la stessa dottrina propostavi *col rigoroso stile*, che già il Rosmini ha detto ⁽⁴⁾ esser proprio de' suoi scritti. Ecco dunque i suoi insegnamenti ⁽⁵⁾: « Noi abbiamo distinto due » specie di motivi onde opera la volontà, le ragioni e gl'impulsi.

(1) Sopra n. 344-456-472. (2) Sopra n. 486. (3) Antrop. I. c. pag. 433

(4) Lettera al con. Bertolozzi. Filos. Mor. vol. IV. pag. 7 d.

(5) Antrop. lib. III. sez. II. cap. VIII. art. I. pag. 378 b-c.

» Le ragioni appartengono all'ordine delle idee, e però esse sole
 » e nude, senz'accompagnatura d'immagini, di sentimenti o di pas-
 » sioni, non eccitano la volontà all'azione, ma *meramente* alla con-
 » templazione.

» Non così gl'impulsi che appartengono all'ordine delle cose
 » reali, e sono vere cagioni efficienti ed effettivi eccitamenti della
 » volontà ».

« Questi impulsi si possono tutti ridurre a degl'istinti!.. »

Dunque *ad literam* quella *semplice norma*, quella *fredda legge* non può far altro che eccitare *meramente* alla contemplazione, ma all'azione no, perchè gl'impulsi all'azione tutti appartengono alla classe degl'istinti.

489. Pertanto con l'azione reale e vivissima de' beni sensibili e sperimentali da un lato, con una fredda legge dall'altro lato, la quale appartenendo all'ordine delle idee non muove all'azione, ma *meramente* alla contemplazione, e dà tanta spinta per ire innanzi quanta ne dà alla barca l'ago magnetico, cioè nessuna, e con in mezzo una volontà *mobilissima e cedevolissima*, che meraviglia se avvenga ciò che altrove ci dipinge l'autore? Vedete che lagrimevol pittura vi fa il Rosmini della volontà posta in tali circostanze⁽¹⁾.

« Talora l'appetito che si muove dietro ai sentimenti, porta l'uomo
 » con maggiore celerità e violenza, che non faccia la verità moral-
 » mente necessitante delle idee (*cioè la legge obbligante*), la quale
 » non acquista forza operativa che *assai piu tardi*. Allora la volontà
 » pressata cede all'invito del bene apparente *necessariamente*, pe-
 » rocchè trovandosi spossata dalla violenza dell'appetito sregolato
 » (*come sarebbe per esempio*, ⁽²⁾ *il fuoco amoroso*), e della sua na-
 » tiva (*se è nativa, dunque è inutile cercare realtà in causa*) infer-
 » mità e lentezza, non sa nè pure per un momento sospendere l'as-
 » senso, non avendo tempo da farlo, obbligata siccome ella è alla
 » legge del tempo nel suo operare; laonde e trascinata acconsente,
 » dietro a quel suo istinto che la muove al bene presente, piuttosto
 » accompagnandolo che altro (*poco male, solamente accompagnare*
 » *i bestiali istinti! forse per istare a vedere le rappresentazioni!*) di
 » maniera che lasciassi andare a conchiudere il giudizio pratico (*le-*

(1) Tratt. d'lla Cosc. lib. I. cap. IV. art. III. § 3. pag. 47 d. 48 a-b. (2) Sopra n. 481.

» gato ⁽¹⁾ *fisicamente e necessariamente coll'azione*) senza farne » espressa deliberazione ».

Per quanto sia contorta la sintassi, com'è costume dell'autore in certe circostanze, voi capite abbastanza che la volontà in sostanza trascinata dall'istinto acconsente necessariamente alle bestiali soddisfazioni.

490. Ma qui nasce un dubbio. L'autore insegna pure ⁽²⁾ che la ragione riflettendo all'autorità della legge (*la quale non cessa di prescrivere, condanna i delinquenti e nulla la muta*) trae la potenza di superare e di spregiare tutti i beni sensibili, sebbene presenti, reali ed attivi sopra di lei. Il quale atto con tuttochè sia un di quegli atti rarissimi, eroici, il più perfetto olocausto a Dio che possa fare un Cristiano, non di mero affetto, ma di effetto, il Rosmini qui a farlo non cerca più che la *legge*, e dalla *legge* ei ne deduce la potenza. Dopo che ditemi un poco voi a che scriva che S. Agostino scrivesse tanti libri contro i pelagiani per persuadere che o la legge non è sufficiente, o che l'aiuto della grazia non consiste nella legge?

Ma lasciamo ciò da parte, e piuttosto cerchiamo come va poi che il Rosmini afferma, la legge dar tanta forza alla volontà quanto ne dà l'ago magnetico alla barca, e la volontà essere dalla concupiscenza (*vestita col termine tecnico d'istinto*) necessitata ad acconsentire?

Eccovi, o amico, la spiegazione di cotesto enigma. La volontà, per trarre forza dalla legge, bisognerebbe che facesse la meditazione, e non qualunque meditazione, ma una meditazione lunga, con intensità, con sagacità, con diligenza su i pregi delle cose: ora avviene che l'istinto essendo *celere*, non lascia alla volontà il tempo di fare la meditazione: e così ella, non essendovi stato tempo di fabbricare le armi di difesa e perciò restando senza schermo, è necessitata ad acconsentire.

491. Vi riporterò qualche parte del discorso dell'autore stesso ⁽³⁾: « Questo dominio (*della volontà su l'appetito disordinato*) non può » spiegarsi se non a condizione, che la volontà percepisca » (*eccovi di nuovo i filosofi rosminiani che percepiscono con la volontà, e vorranno poi col giudizio pratico o coll'intelletto; è tutta filosofia di stile rigoroso!*) « tanto del lume della verità, tanto ne' sperimenti da

(1) Tratt. della Cate. lib. I. cap. 11.

(2) Autrop. I. c. pag. 433 b-c.

(3) Autrop. I. c. pag. 434 a.

» doversi persuadere praticamente, che egli (*lume di verità*) val
 » meglio di tutto insieme il cumulo de' beni soggettivi » (*vedete a*
che atti eroici si arriva col meditar la legge!).

« Ma acciocchè l'uomo giunga a comporsi questa potente persua-
 » sione, e a sgagliardire con essa l'oggetto contrario, che vivamente
 » il ferisce e il trae sensibilmente, gli è pur bisogno (parliam sempre
 » delle sue forze naturali) di adoperarvi intorno alcun tempo, non
 » può farlo in un istante; chè la bellezza altissima della virtù non
 » s'apperecepisce con certo grado di vivacità per lo più se non me-
 » diante *lungo ripensamento ed esercizio (e poi ci vuole ancora lo*
sguardo ⁽¹⁾ *puro e aquilino)* e in generale può dirsi che l'*atten-*
zione, la meditazione, la contemplazione del pregio delle cose è
 » quel mezzo, di cui suol servirsi la volontà naturale a rinforzare la
 » percezione de' pregi delle cose, e renderli all'uomo più presenti ed
 » operativi... Ma di nuovo a far questi atti si addimanda tempo...
 » Di che avviene ch'essa volontà, acciocchè *possa* armarsi di questi
 » stromenti *dell'attendere con intensità, del meditare con sagacità*
e diligenza, e del contemplare con tranquillo ed amoroso sguardo,
 » dee prima di tutto avere tanta virtù in sè stessa, da pur rattenere
 » per qualche poeo il consenso da quell'oggetto sensibile, che si la
 » urge e la pressa, e glielo dimanda importuno ».

« Cioè prima eh'ella tolga a deliberare a qual de' due oggetti, l'uno
 » più stimolante, l'altro meno ma più autorevole, ubbidisea; dee *po-*
ter porre seco medesima quest'altro partito, se convenga di tosto
 » consentire o più tosto di attendere, dando luogo alla delibera-
 » zione ».

« Or questo è ciò che ella *non può* far sempre; questo è ciò che
 » supporrebbe in lei mente serena, quando bene spesso ella è in
 » tumulto ed *opera all'impazzata* ».

Eccovi pertanto la cosa spiegata chiarissimamente. Imperocchè la
 volontà per aver qualche forza da opporre allà forza dell'istinto,
 avrebbe *necessità di lungo ripensamento, di attendere con intensità,*
di meditare con sagacità e diligenza, e di contemplare con guardo
amoroso e tranquillo. Ma a fare tutti questi atti si addimanda tempo,
 principalmente che la ragione ⁽²⁾ è tarda ne' suoi lavori e ciò per na-
 tura sua. Ora essendo all'incontro ⁽³⁾ caratteri inerenti per natura

(1) Sopra n. 445.

(2) Sopra n. 486.

(3) Antrop. l. c. pag. 431 d. Sopra n. 486.

« voce non si sente più che come un suono lontano, e finalmente
 « svanisce per esserle tolta ogni attenzione. In questo caso l'opposi-
 « zione della legge è come se non fosse, è annientata; la volontà è
 « come incitata e mossa da uno stimolo solo, e però a quella banda si
 « muove *spontaneamente*, cessando ogni resistenza. In tali momenti
 « la sospensione dell'assenso non ha luogo, la volontà è cacciata,
 « determinata ».

Or pensate voi. Se ad essere la volontà necessitata dalla concupiscenza, basta che le sue forze comparativamente sieno più deboli delle forze dell'istinto; e se le forze da opporre la volontà non le acquista se non con la contemplazione amorosa e tranquilla della legge che sarà qui, mentre non solo non può contemplar la legge, ma finisce di togliersi dagli occhi la legge stessa?

Non lasciate poi di notare il principio dell'allegato testo. Avete veduto quella parola *avviene*? Dunque ciò vi accerta che quando in altro passo allegato ⁽¹⁾ dentro una parentesi, diceva - *parliam sempre delle forze naturali* - tali parole, o sono un artificio per illudere i disattenti lettori, quasi parlasse solo di casi ipotetici e astratti, o sono una confessione di altro errore, quasi l'uomo sia lasciato alla sua impotenza, qualunque essa sia. E a questo proposito richiamate qui quelle altre sue parole dette circa lo stesso argomento ⁽²⁾ - *Ma ora qui noi trattiamo del fatto*. -

495. La dottrina fin qui espostavi, trovasi compendiata ancora in altro luogo del Trattato della Coscienza; ed io non voglio fraudarne la vostra curiosità: anche qui vedrete l'uomo necessitato ad acconsentire alla concupiscenza, perchè non ha tempo di fare la meditazione.

« Dalla concupiscenza, dice il Rosmini ⁽³⁾, e dalle altre passioni
 « de' peccati, si sollevano in noi degl'istinti e de' bisogni spurj di
 « molta urgenza ed impetuosità ». Eccovi di nuovo le sporche voglie della carne proposte quasi un *bisogno*, com'altra volta notammo.

496 « Ora nell'uomo è legge fisica che al nascere e acuirsi d'un
 « bisogno, tutte concorrano le potenze, quanto possono, a soddi-
 « sfarlo..... Quindi è che gli stessi bisogni corporei sono occasione

(1) Sopra n. 491.

(2) Sopra n. 492.

(3) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. art. II. § 3. pag. 63-64.

- » all' intendimento di muoversi, accorrendo anch'egli a cercar modo,
- » onde l'uomo sia soddisfatto in quelle sue necessità: e coll' intendi-
- » mento muovesi ad una *necessariamente* la volontà che è la po-
- » tenza di operare in conseguenza di ciò che s'intende ».

Due riflessioni. Prima: chiunque si sarebbe aspettato che il Rosmini menzionati que'suoi bisogni spurj della concupiscenza, avesse soggiunto che la parte razionale dell'uomo rigetta quelle turpitudini, o almeno tenta alcun poco di ciò fare, o almeno disapprova, o almeno sente l'interna voce che ne lo avverte. Ma il Rosmini nulla di ciò. Anzi vi vuole assicurar che l'intendimento subito accorre per trovar modo, onde le sporche voglie bestiali sieno soddisfatte, e con l'intendimento anche la volontà, quasi che, portando la natura della volontà che non operi se non previo un qualche lume della mente, ne seguisse che necessariamente voglia tutto ciò che s'intende. Progressi di filosofia!

E pazienza se avesse detta la cosa, quasi enunciando un mero fatto. Potrebbe credersi che egli parli di un uomo tutto intento abitualmente e con la mente sempre nel fango, cui una tentazione non piega già al malc, ma fa solo esercitare il male cui è già piegato. Ma no: il Rosmini parla generalmente, nè vi annunzia un mero fatto, ma dice che l'intendimento e la volontà accorrono subito per aiutare l'istinto a conseguire le brutali sue soddisfazioni, e accorrono non comunque, ma *quanto possono*, e ciò fanno *per legge fisica, e necessariamente*. Ma se è *legge fisica*, se è *necessità* che intelletto e volontà accorran, *quanto possono* (e accorrendo *quanto possono* è indubitato che il male sarà consumato), che recità troveremo più in quelle nequizie?

Seconda: osservate, amico, una palpabile contraddizione. Vedeste già altrove ⁽¹⁾ il Rosmini sostenere non solo che l'istinto talvolta opera senza il concorso della volontà e della ragione, ma studiarsi di dimostrare difficile il caso in cui la volontà fosse chiamata in soccorso dell'istinto; onde vi proponeva come certa legge anche per le operazioni istintive, *il determinarsi all'operazione più facile, in cui si richiegga il meno possibile di nuova attività*. Ora eccovelo qui il Rosmini stesso a sostenere che al destarsi le sporche voglie istintive, *per legge fisica e necessariamente* subito vi accorre con

(1) Sopra n. 426.

tutte le forze anche la volontà. Ma così doveva essere. Nell'Antropologia l'autore era tutto intento ad ampliare il numero e l'ambito delle azioni bestiali fatte dal *solo* istinto, e perciò amplificava la difficoltà dell'intervenirvi la volontà, e traeva in campo la *legge* del mettersi in giuoco il *meno possibile* di nuova attività. Nel Trattato della Coscienza all'incontro è tutto inteso a moltiplicare i *peccati* necessarj, pei quali ci vuole il concorso della volontà: ed ecco il Rosmini con una *legge fisica* alla mano dirvi al rovescio, che necessariamente interviene la volontà. Ma il barattare il sì in no, e il no in sì, il cavarsi di saccoccia *ad libitum*, e a ludibrio di fantasia le *leggi* come sia bisogno per confermare ora il sì, ora il no, non è il carattere di sincera filosofia, se pure si valuti l'etimologia del nome.

497. Proseguiamo il passo dell'autore: « Or questo movimento » della volontà fassi più o meno celeramente, secondo l'urgenza e » subitezza degli stimoli. Di che avviene che la volontà non possa » sempre sospendere il giudizio pratico, ma precipitosamente il » pronunzi: la qual fretta e precipitanza cagiona quell'errore » lontano ed efficace, in che abbiamo veduto consistere il principio » di ogni immoralità ».

Quante scorze tecniche! Non è vero? Ma, amico, il cello del mostro poteva far paura; e il dire apertamente che l'uomo è necessitato ad acconsentire ai bisogni spurj della concupiscenza e a necessariamente peccare, poteva urtare. Dunque invece di *peccato*, si dice, *errore volontario ed efficace ov'è il principio di immoralità*: invece di *acconsentire*, si dice *pronunciare il giudizio pratico*, non ostante l'assurdo di far giudicare con la potenza della volontà. Se confrontate questo luogo col parallelo dell'Antropologia sopra ⁽¹⁾ riferito, troverete che pronunciare o sospendere il giudizio pratico si dice dare o sospendere il *consenso*.

498. Segue l'autore: « Poichè la volontà non può sospendere il » giudizio, se non a condizione ch'essa abbia una ragione di sospen- » derlo; ma se la ragione che la induce a pronunciare il suo giu- » dizio, è pressante, non le resta il tempo di mettersi sopra di sè, » e trovare una buona ragione di sospendere la sentenza. Trovan- » dosi dunque in tale strettezza che la sospensione del giudizio le » DIVIENE IMPOSSIBILE, ella giudica ciò che è al suo PRESENTE BI-

(1) Sopra n. 491.

- » sogno necessario, guardando più l'utile che il vero; e così s'inneganna e pone un'immoralità, la quale nascendo senz'uso di libertà.... »

Questo, o amico, è un tratto de' più curiosi. Se volete gustarne il bello, caviamo le ruvide scorze, di cui ho detto poc'anzi, serviamoci dei termini che l'autore stesso usò nell'Antropologia; invece poi di dire cogli atei libertini *bisogno presente*, diciamo coi cristiani turpi voglie, sporche inclinazioni, sozzure, turpitudini, brutali soddisfazioni...., e vedrete questo meraviglioso discorso: La volontà non può rattenersi dall'acconsentire alle sporche voglie della carne, se non a condizione di avere una ragione di non acconsentirvi: ma se la ragione che la induce ad acconsentire alle brutali carnalità è pressante, ella non ha il tempo di trovare una *ragione buona* di sospendere il suo consenso. Trovandosi dunque (1) in tali strettezze che il rattenere il consenso le diviene impossibile, ella si acquieta a soddisfare il brutale appetito, e così fa un peccato senz'uso di libertà. - Guardate le parti e il tutto di cotesto discorso, sarebbe troppo il dire che i filosofi sembrano talora perdere il senso comune?

499. Il non poter poi trovare una *buona* ragione di rattenere il consenso alle turpitudini, vedete come anche qui l'autore lo deduca dal non poter fare la meditazione (2): « Certamente altro è il percepire coll' intendimento un atto particolare che stiamo per fare, » (per esempio commettere un adulterio incestuoso, del qual esempio si serve (2) l'autore), ed altro è l'aver uno spazio di tempo conveniente a poterci raccogliere con noi medesimi, e paragonato quell'atto colla legge, meditarne l'inconvenienza e sentirne vivamente la deformità. Dove ciò si possa fare, la forza obbligatoria della legge avvalorata dalla meditazione nostra e dall'animo ben disposto acquista tal virtù, che giunge a prevalere in su la passione, in su l'istinto disordinato. Ma se l'urgenza della passione e del bisogno istintivo (appunto! bisogno di commettere un incesto qualificato d'adulterio!) rapisce ogni tempo, e se d'altra parte l'uomo non è giunto a quel dominio della propria volontà che s'acquista col grand'uso, e che è l'abito della virtù, forz'è che la volontà stessa consenta alla passione (sia benedetto! qui lascia le ruvide scorze e parla schietto), non si occupi che di lei, non attenda che a cer-

(1) Tratt. della Cosc. I, c. pag. 64 e. 65 a.

(2) Sopra n. 485.

« carne la soddisfazione, qual unico fine che le sta immobilmemente presente ».

Questo, non mel negherete, è un tratto niente meno meraviglioso del precedente. Raccogliete la cosa in breve così: Quando non vi è tempo di fare la meditazione per trovare una ragione *buona* di non acconsentire a soddisfare le sporche inclinazioni, fossero anche qualificate d'incesto e di adulterio, è IMPOSSIBILE alla volontà di far altro che acconsentire, attendere quanto può a soddisfare il bestiale appetito, e tutta occuparsi di ciò interamente.

Ora voi vi ricorderete che⁽¹⁾, secondo l'autore medesimo, quando si desta il superbo istinto animalesco, quando la concupiscenza, invece di dormire, inferisce, quando nascono e si acuiscono i *BISOGNI* della concupiscenza, è impossibile rattenere per poco il consenso e pur cominciare a far la meditazione, sia perchè⁽²⁾ il rattenere il consenso suppone delle forze che avanti la meditazione non vi sono, suppone fabbricate già le armi, mentre la ragione le fabbrica solo col contemplare amoroso e tranquillo, sia perchè il mettersi a far la meditazione esige mente serena e tranquilla che per allora non vi è.

Dunque è evidente che, secondo l'autore, al nascere ed acuirsi quei suoi *bisogni*, o come i cristiani direbbero i sozzi desideri della carne e delle brutali passioni, all'uomo meschino non altro resta che necessariamente acconsentire e darsi interamente a cercarne con ogni possa la soddisfazione.

500. Ma non siamo ancora al termine di queste meraviglie. In un passo sopra allegato⁽³⁾, il Rosmini ci diceva che per acquistare le forze necessarie a *poter resistere* alla concupiscenza, faceva d'uopo di *lungo ripensamento ed esercizio*.

A cogliere intero il pensiero dell'autore fa d'uopo non trascurare quella parolina *esercizio*, di che allora io vi tacqui per non rimettere troppe cose ad un tempo. Ad aver dunque intera la mente dello scrittore, egli dice che non meno del *lungo ripensamento* è necessario il *lungo esercizio*. Ivi però non ne dice di più. Per altro se di più non ne dice nell'Antropologia, ha ben supplito nel Trattato della Coscienza, dicendovi⁽⁴⁾ esser necessario che « l'uomo sia » giunto a quel dominio della propria volontà che s'acquista col

(1) Sopra n. 491.

(2) Sopra n. 491-494.

(3) Sopra n. 491.

(4) Tratt. della Cons. I. c. pag. 65 a. Sopra n. 493.

» grande uso, e che è l'abito della virtù ». Di più, ivi stesso ha premesso ⁽¹⁾ che ci vuol *l'animo ben disposto*.

Ora io sono a dirvi, o amico, che qui la faccenda si fa brutta oltre ogni misura imaginabile. Era già un eccesso intollerabile il dirci recisamente che la volontà non può resistere agl' incentivi di ogni brutale passione senza poter fare le lunghe contemplazioni, aggiungendo poi che fare la meditazione è impossibile. Adesso poi ci vuole ancora l'animo ben disposto, e l'abito acquistato col grand'uso!

Per quanto spetta all'*animo ben disposto* sul momento non potrei dirvi di certo che si voglia con ciò dire il Rosmini. Raffrontando luogo con luogo ⁽²⁾ significherebbe che bisogna essere in istato di grazia. E ciò veramente è conforme ai principj del Rosmini, il quale stabilisce ⁽³⁾ che in chi non è giustificato, *domina la volontà naturale guasta*. Ora capite voi, o amico, che affare sia questo? Se alcuno non sia in istato di grazia, già questo basta. O si faccia la meditazione o no, non occorre pensar ad altro, perchè già ad essere impossibile di resistere agli stimoli di ogni sozzura e brutalità, basta il non essere in grazia di Dio. Se tuttavia questo intenda il Rosmini, io non voglio accertarvelo.

501. Ma peggio e peggio assai. Per poter resistere ai bestiali istinti delle passioni ci vuole anco *l'abito buono acquistato col grande uso*. Qui la faccenda è affatto disperata.

Imperocchè, ponete mente, l'autore ci dice, come cosa certa ⁽⁴⁾ che
 « la volontà... per molto tempo nel fanciullo non fa che cedere e
 » servire all'istinto (concupiscenza), umile essa altrettanto, quanto
 » l'istinto è superbo. Nè potrebbe fare altrimenti perocchè disarmata.
 » Quella che fabbrica le armi alla volontà è la ragione ».

È dunque manifesto che, secondo l'autore, finchè non si giunge all'uso della ragione, la volontà del fanciullo non fa altro che cedere e servire umilmente alla superba concupiscenza. Dunque quando giungerà all'uso della ragione si potrà ben dire che il fanciullo ha l'abito *cattivo* acquistato col grande uso: ma sarebbe pazzia il dire che col grande uso ha acquistato l'abito buono. Che succederà adunque,

(1) Tratt. della Cosc. pag. 64 e. Sopra n. 499.

(2) Dell'educazione Cristiana lib. III. cap. X. n. 5.

(3) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. VI. art. II. pag. 73 b.

(4) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 3. pag. 451 d.

quando acquistando l'uso della ragione, la volontà, al dire del Rosmini ⁽¹⁾, uscirà di minorità, e vorrà montare in trono per far governo delle potenze inferiori? La cosa è evidente. Mancandogli l'abito buono acquistato col grand'uso, appena ella vorrà accostarsi ai gradini del trono, la concupiscenza che sta già su superba viene alle prese, e la volontà che non ha il grand'uso, necessariamente ci va di sotto. E siccome l'aver acconsentito la prima volta al bestiale istinto non produce il buon abito di resistergli, anzi accresce, l'abito contrario, quindi per la stessa ragione accadrà lo stesso nel secondo tentativo, e la volontà necessariamente resterà di sotto. E poichè la ragione di perderla la prima e la seconda volta rimane la stessa per la terza, e per la quarta e per tutte le seguenti volte, la faccenda evidentemente è disperata, perchè essendo impossibile l'acquistare l'abito buono, mentre non si può mai cominciare a resistere, la volontà necessitata ad acconsentire alla turpe concupiscenza durerà ad essere la stessa tutto il tempo della vita, campasse l'uomo anche gli anni di Matusala.

502. E lo stesso dite pure, o amico, di quegli uomini adulti, i quali dopo aver menato sventuratamente una pessima vita, facendo d'ogni erba fascio, giungessero a convertirsi, mossi, come direbbe il Rosmini ⁽²⁾, in qualche istante *irresistibilmente* dalla grazia prevalente e trionfatrice. Il buon abito della virtù acquistato col *grand'uso* qui non c'è. Dunque? dunque se nascendo anche in alcun di loro certi bisogni spurj della concupiscenza, per esempio stendesse la mano alla roba altrui, se ⁽³⁾ pigliato da veemenza di sdegno ammazzasse ben anche la moglie o un fratello, se ⁽⁴⁾ sorpreso dall'estasi di qualche bellezza e dal furore amoroso si abbandonasse a voglie impudiche, e desse molestia oltre ogni dovere anche alle donne d'altri, alla fine dei conti bisognerebbe averci pazienza. Che vorreste dire? oltrecchè senza meditazione già non si ha nè arma nè forza da resistere, e la meditazione in quelle circostanze è impossibile a farsi, a poter resistere agl'istinti sieno animaleschi, sieno umani, è necessario il buon abito acquistato col grand'uso; e quest'abito que' poveretti proprio non l'hanno, nè potranno mai averlo, come vi diceva a proposito de' fanciulli.

(1) Ivi pag. 432. (2) Antrop. lib. III, sez. II, cap. VI, art. III, pag. 369 l. Sopra n. 327-330

(3) Ivi cap. XI, art. II, § 3, pag. 427 c-d. (4) Antrop. l. c.

503. Ora vi domando, o amico: potrà con questi principj aspettarsi gran progresso pel buon costume? aveva io o no nessuna ragione di dirmi scontento delle cose del Rosmini?

Ma al quadro non è data ancora l'ultima mano. Lo vedrete compito nella seguente lettera.



LETTERA XXIX.

GIANSENIO CONCEDE PIÙ O MENO ALLA DILETTAZIONE TERRESTRE?

SOMMARIO

Stato di questione: esemplificazione del Rosmini (304-305). — Gli atti necessitati sono molti o pochi? (307-308). — La volontà in trono a governare i sudditi che dormono (308). — Pare di sì, e poi pare di no (309-310). — Volontà vinta anche quando ha tempo di fare la meditazione (311). — Di nuovo sì, e poi di nuovo no (312). — Lo stesso consenso, o libero o necessario, come ciascuno vorrà averlo (ivi). — Imprese difficili anche ai grandi ingegni: sforzi ad una conciliazione (313). — Si alza il sipario: un poco di fumo che si dilegua: dilettaazione terrestre di Giansenio, nè più nè meno (314-315). — Si lascia riconoscere a tutto agio (316-321).

504. Vi dissi nell'ultima mia, che in questa finirei di mostrarvi intero il quadro delle dottrine del Rosmini circa la concupiscenza, sia in quanto tal materia riguarda l'eretico sistema gianseniano delle due dilettaazioni necessitanti, sia in quanto può riferirsi alla sana morale. Molte essendo le cose che restano a dirne, incomincio senza inframetter tempo.

Il pericolo che può temersi pel buon costume dalla dottrina della volontà necessitata dalla concupiscenza, devcsi desumere 1.^o dal genere delle azioni a cui si dica necessitata la volontà. 2.^o Dalla maggiore o minore frequenza dell'andar soggetta la volontà a tal necessità. E l'indagine su questo secondo punto conduce insieme al definire la questione del quanto il Rosmini estenda il dominio della terrestre dilettaazione.

505. E rispetto al primo punto non può, a mio parere, negarsi, che assai di pericolo pel buon costume può temersi per la specie di azioni, cui il Rosmini dice necessitata la volontà.

A servirmi delle sue parole, qui si tratta di volontà necessitata a secondare gli appetiti tanto dell'istinto animalesco, o solo si consideri o si consideri aguzzato dall'istinto umano, quanto gli appetiti dell'istinto umano, il quale però piglia i suoi materiali dall'animalità, quali sono la fantasia, l'inclinazione fisica dei due sessi, e si-

mili, che poi coi lavori della ragione tanto si trasformano, che giungono ad essere divinizzati.

Si tratta di godimenti e di soddisfazioni sensuali, di vivezza di sensazioni, d'immergersi nella sensualità fino a restarne disfatto e distrutto l'animale.

Si tratta di pruriti di piaceri, di bisogni indefiniti di sensazioni, di soddisfare senza limiti le cupidigie irritate...

Si tratta dell'uomo che si consiglia con le passioni, di trasporti di sdegno, di estasi per bellezze, di fuochi anzi di furori e di deliri amorosi, delle guerre di amori gentili, di piaceri che acquistano un dominio irresistibile su l'uomo, d'avidità nell'anima sempre crescente verso le sperimentate sensazioni grate, di istinti e di bisogni spurj della concupiscenza e delle altre passioni...

Voi che avete lette le precedenti mie lettere, ben conoscete che queste le sono cose prese tutte *ad literam* dai libri del Rosmini, sebbene avrei potuto sbrigarmi con meno di parole. Perocchè riducendosi alla concupiscenza tutte le prave inclinazioni dell'uomo, è manifesto che nessuna nequizia, nessun delitto avvi cui non possa spingere la concupiscenza.

Dunque per quanto spetta al genere di azioni, alle quali dalla concupiscenza l'uomo si dice dal Rosmini necessitato, il pericolo meritamente si può dire gravissimo.

506. Ma poi è egli raro ossivero frequente, che a siffatte operazioni l'uomo sia spinto e necessitato dalla concupiscenza?

Discussione ella è questa importantissima, sì perchè da essa dipende l'ultima risoluzione del problema, se in nulla disti la dottrina del nostro autore da quella di Giansenio rispetto all'*estensione* delle operazioni necessitate dalla terrestre cupidità, sì perchè di una gravità incalcolabile ne sono le conseguenze per la pratica della vita umana. Veggiamo dunque di questa cosa con la maggior diligenza.

507. E a dirvi il mio parere, sembrami che, calcolando la cosa anche solo dietro a quei passi dell'autore che avete potuto finora aver sotto gli occhi, il male può meritamente apparire spaventoso. Ricordate qui le *avidità sempre crescenti di piaceri, i pruriti morbosi e i bisogni indefiniti di quelle sporche soddisfazioni, le nuove sperienze senza restarne mai appagato, i dominj irresistibili delle passioni, l'immergersi tanto nella sensualità da restarne sino di-*

strutto l'animale, e simili altre galanterie, e comincerete già a scorgere che abissi ci si parino innanzi.

Ma questi essendo dati molto indefiniti, ci conviene cercarne di più precisi.

508. E dapprima considerate, o amico, che secondo il Rosmini⁽¹⁾ *non sono molti quegl'istanti* nei quali la concupiscenza dorma, e la mente sia serena e tranquilla. E credo bene che appunto in questi istanti in cui la concupiscenza sta dormendo, la volontà zitta zitta vada a mettersi sul trono, come altrove⁽²⁾ diceva l'autore, per far governo delle potenze inferiori (che dormono).

Ma poi che succeda, allorchè la concupiscenza ha preso quel breve, anzi istantaneo sonno, voi vel sapete. Quando la concupiscenza non dorme, ella superba vuole comandare; l'urgenza, l'impetuosità, la veemenza, la celerità sono caratteri inerenti alla natura del suo operare⁽³⁾, e i caratteri inerenti alla natura vi sono sempre. Dunque l'istinto sempre è impetuoso, sempre urgente, sempre veemente, sempre celere. Ciò toglie immediatamente la serenità e la tranquillità della mente: intanto la volontà cerca le armi: ma la ragione è tarda nel fabbricarle: bisognerebbe poter fare la contemplazione amorosa e tranquilla, ci vorrebbe il lungo ripensamento a fine di trovare una buona ragione di non acconsentire a quelle brutalità: senza che non vi sono forze da opporre alle forze della concupiscenza.

Ma già fu detto⁽⁴⁾: fare allora la meditazione è impossibile: epperò la ragione, e ragione *buona*, di non immergersi nelle bestiali sozzure non si può trovare. Quindi essendo la volontà comparativamente più debole, non può trattenere il consenso, ma è necessitata a cercare la soddisfazione di que' bisogni spurj e appagare le passioni: e così la volontà giù dal trono per non tornare a salirvi, se non quando alla concupiscenza piacerà di pigliar qualch'altro istantaneo sonno.

Ora ditemi voi, amico: se tai cose avvengono, perchè tali sono i caratteri inerenti alla natura dell'istinto da un lato, e dall'altro tali parimente sono i caratteri inerenti alla natura della ragione e della

(1) Sopra n. 480. (2) Sopra n. 487.

(3) Antrop. lib. III, sez. II, cap. XI, art. II, § 3. pag. 428 d. Sopra n. 486.

(4) Sopra n. 451-455.

volontà, sarebbe egli irragionevole il conchiudere, che l'essere necessitata la volontà a soddisfare alle passioni tante volte avvicine, quante volte nascono que' bisogni spurj di molta urgenza e impetuosità?

Questo al certo si accorderebbe con quel dirsi ⁽¹⁾ dall'autore, esservi certi uomini riflessivi, i quali fanno le *continue esperienze* del non esservi realmente nell'uomo le forze per fare fronte all'impeto dell'istinto, di che altra volta parlammo.

509. Se non che debbo pur confessare, che questa conclusione, sebbene si deduca proprio *a priori* dalla natura dell'istinto, della ragione e della volontà, come il Rosmini le rappresenta, e sebbene le argomentazioni *a priori* sieno di quel valore che sapete; tuttavia va soggetta a qualche dubbio.

Imperocchè l'autore mostra di ritenere ⁽²⁾, che di fatto non sempre la vinca il malnato istinto, e che almeno col sussidio della grazia talvolta gli si resista.

Inoltre, dove parla dell'acconsentire necessariamente alla passione ⁽³⁾ per essere mancato il tempo di fare la meditazione, aggiunge qualche parola, la quale potrebbe far sospettare che, secondo lui, il tempo di far la contemplazione non manchi poi sempre.

Dunque non pare vero che tante volte sia la volontà necessitata al male, quante volte l'istinto perverso si mette in movimento.

510. Ed io ho quest'ultima conclusione per verissima. Altrimenti quando mai avrebbero luogo i trionfi della grazia rosminiana prevalente e irresistibile?

Dunque lasciato da parte l'argomento tratto dalla natura dell'istinto, e da quella della ragione e della volontà: e ciò perchè l'istinto non sempre ha da combattere colla sola nuda volontà, intervenendo *quella grazia, la quale* ⁽⁴⁾ *fa trovare in Dio una dolcezza prevalente alla dolcezza del peccato*, converrà istituire la questione in altri termini.

Cercheremo pertanto, non se la volontà necessitata soccomba ad ogni assalto dell'istinto, cioèchè non si confa colla dottrina del Rosmini, ma piuttosto se tra le volte in cui soccombe, molti o pochi sieno i casi nei quali soccombe necessitata.

(1) Sopra n. 448. (2) Antrop. l. c. (3) Sopra n. 491-495. (4) Categ. XXXIX, pag. 431 d.

511. Alla soluzione della quale questione, e per rispondere ancora al secondo dei proposti dubbi ⁽¹⁾, io dirò in prima esser certo che secondo il Rosmini, la volontà, generalmente parlando, è necessitata non solo quando le vien tolto ogni tempo di fare la meditazione, ma può agire necessitata eziandio quando vi sia stato qualche tempo fra l'assalto dell'istinto e il prestato consenso.

Osservate infatti, o amico, queste parole del Rosmini ⁽²⁾: « Avviene » che lo stimolo agisca con tanto di acume e di urgenza, che pria la » perturbi, poi anco tragga a sè tutta affatto l'attenzione dell'anima, » e in questa maniera egli diventi infinito rispetto alla legge, la cui » voce non si sente più che come un suono lontano, e finalmente sva- » nisce per esserle tolta ogni attenzione. In questo caso l'opposizione » della legge è come non fosse, è annientata, la volontà è come inci- » tata e mossa da uno stimolo solo, e però a quella banda si muove » spontaneamente, cessando ogni resistenza. In tali momenti la so- » spensione dell'assenso non ha luogo, la volontà è cacciata, de- » terminata ».

Voi capite indi benissimo che il non potersi sospendere il consenso avviene quando l'opposizione della legge è come non fosse, siechè cessa ogni resistenza quando tutta l'attenzione l'ha tratta l'istinto, quando questo è rispetto alla legge come infinito, siechè la volontà è come mossa da un solo stimolo.

Ora secondo la mente dell'autore ⁽³⁾ l'accumularsi tutta la forza dell'anima da una parte sola, donde poi viene il cessare ogni opposizione e resistenza dall'altra parte, quel diventare l'uno degli stimoli infinito e restar solo per l'annientamento dell'altro, avviene per due maniere, cioè o la forza si accumula tutta da una parte *in un istante*, ovvero si accumula *grado per grado*, finchè la forza di una delle parti rimanga esaurita: e quest'ultimo evidentemente è il caso in cui alla volontà non vien tolto ogni tempo a deliberare. Dunque se pur si convincesse che anche in questo secondo caso può la volontà essere necessitata, già sarebbe manifesto quel che dissi, cioè che l'andar soggetta la volontà alla necessità, non si limita al caso in cui le vien tolto ogni tempo.

Ora che la bisogna vada così, vedetelo da queste parole dell'au-

(1) Sopra n. 508. (2) Antrop. lib. III. sez. II, cap. XI. art. II. § 3. pag. 434 d.

(3) Antrop. ivi pag. 473 b-c.

tore ⁽¹⁾: « Come ne' primi moti la forza totale dell'anima si accumula » in un istante da una parte sola, così pure nel caso che questa » forza s'accumuli per gradi ed esauriscasi da un lato, l'annullamento » dello stimolo contrario è già fatto, il consenso della volontà è irreparabile ».

512. Se non che eccoci cacciati un'altra volta fra una oscura nube di dubbi. Imperocchè questo passo ci porterebbe di nuovo alla conclusione già dedotta altra volta ⁽²⁾, che la volontà agisce sempre per necessità. E certamente qui non c'è mezzo: o le forze si accumulano da una sola parte tutte *in un istante*, o *grado per grado*: e ad uno di questi due casi si revoca ogni azione: non è vero? Ma secondo il passo descritto dal Rosmini nell'uno e nell'altro caso la volontà è necessitata. Dunque qui ci converrebbe concludere di nuovo, che in ogni azione, niuna eccettuata, la volontà soggiace alla necessità.

Eppure anche qui il Rosmini subito poi contraddice a questa conclusione, la quale sembra spuntare naturalmente da'suoi principj.

Scritte infatti che cosa soggiunge in una nota ivi stesso apposta ⁽³⁾: « Si osservi attentamente il progresso qui accennato dell'atto » della volontà. Dico, che talora l'atto della volontà passa per tre stadi » diversi. Il primo necessario viene costituito dall'inclinazione naturale verso tutti i beni o partiti in tra cui ella può scegliere. Succede a quello un secondo stadio di elezione, in cui la volontà si muove ad eleggere liberamente. A questo sopravviene il terzo, in cui la volontà non è più solamente *inclinata (primo stadio)*, o *deliberante (secondo stadio)*, ma è già determinata ad un partito: » da questo punto non è più libera ».

Or che ne dite voi? Quasi quasi io direi parere queste di tal indole cose da far perdere la testa, e quasi selamerei col Rosmini stesso in caso somigliantissimo ⁽⁴⁾: « *Or in quali tenebre siamo noi perduti?* »

Imperocchè dove vorrete voi allogare quel *consenso irreparabile*, di cui parla il Rosmini ⁽⁵⁾ nel testo? Se lo mettete nel secondo stadio, mi pare che eleggere liberamente e consentire irreparabilmente faranno a cozzo fra loro. Se lo mettete poi nel terzo stadio, e volete che perciò si dica il consenso irreparabile, perchè nel terzo stadio la

(1) Antrop. I, c. pag. 453 e. (2) Sopra n. 508. (3) Antrop. I, c. pag. 455 in nota.

(4) Antrop. lib. III, sez. II, cap. IX, pag. 395 d. (5) Sopra n. 511.

volontà è già determinata nè è più libera, ne seguirebbe che nelle teorie rosminiane il consenso non sarebbe mai libero, perchè apparterebbe allo stadio ove non è più libertà. Ma poi come va che il Rosmini ci dice il consenso ora essere libero, ora non essere libero ⁽¹⁾, anzi (e questo è il non *plus ultra* della coerenza del nostro autore!) nella sua apologia giura ⁽²⁾ che, secondo lui, il consenso è sempre libero?

515. Ma non ci vogliamo poi, o carissimo, tenere obbligati a spiegare tutto; al che non potrà giungere, cred'io, nemmeno il Rosmini stesso, se pur è vero che il conciliare insieme il sì e il no è cosa poco agevole anche ai grandi ingegni.

Intanto un qualche schiarimento io credo di trovarlo nel progresso della nota allegata. Giacchè così l'autore prosegue ⁽³⁾: « Ora » il passaggio a questo ultimo stadio nasce sempre mediante l'attenuamento dell'azione su la volontà di tutti gli stimoli o beni in concorrenza, eccetto quella dello stimolo vincitore; la quale è divenuta » sì forte, sì prevalente, che oggimai il valor degli altri è reso *nullo* » relativamente al suo. Ora questo *attenuamento* successivo di tutti » gli altri stimoli, e questa *prevalenza assoluta* di uno, si fa egli per » libertà, o si fa per necessità? Rispondo, talora per un modo, talora » per un altro ».

Questo attenuamento è manifesto non potersi fare che nel secondo stadio. Dunque se esso si fa ora per libertà, ora per necessità, è chiaro che quando prima il Rosmini diceva la volontà nel secondo stadio muoversi ad eleggere liberamente, non va inteso che questa libera elezione vi sia sempre, ma che quando la libera elezione ha luogo, ciò avviene nel secondo stadio.

Di che possiamo finalmente conchiudere che, secondo il Rosmini, la volontà può essere necessitata anche in certi casi, ne' quali, a servirci del linguaggio dell'autore, la forza dell'anima non è già tratta in un istante da una parte, ma grado a grado vi si accumula, attenuandosi a poco a poco la forza degli stimoli contrari.

Il qual punto in vero non è di piccol rilievo. Giacchè in sostanza si viene a stabilire, che la volontà opera *necessitata* non pure in quei casi in cui è assalita per esempio dall'istinto animalesco con tanta urgenza che non sa trattenere nemmeno per un poco il consenso;

(1) Sopra n. 468. (2) ivi. (3) Antrop. I. c. cap. XI. art. II. § 3. pag. 435 in nota.

ma va soggetta alla necessità eziandio in certi casi, ne' quali l'urgenza dell'istinto non è tanta, che la considerazione della legge e del dovere non le somministri alcun vigore per fare della resistenza: sebbene questo vigore essendo comparativamente inferiore di grado a quello dell'istinto, a poco a poco s'illanguidisca fino ad annientarsi.

Quindi è facile vedere che il pericolo di queste dottrine si va con ciò facendo molto più ampio.

514. Ma non conviene arrestarci qui, o amico; e fa d'uopo indagare una notizia anche più esatta, precisa e sicura del quanto si estenda questo essere la volontà necessitata al male.

Ed è ogni tempo di mettervi sott'occhio la decisione chiara e netta del Rosmini, e toglierici dalle vie tortuose per cui lo abbiamo seguito, e per cui ho voluto condurre alquanto anche voi, più perchè conosceste meglio il genio di questa filosofia, che per istretta necessità che ve ne fosse a schiarimento della questione che abbiamo proposta.

La decisione poi di tale natura la troverete da potervi sembrare incredibile, se in sè si rignardi, e da ricolmare meritamente di spavento e di orrore, se si consideri il pericolo a cui mena.

Dopo aver adunque l'autore detto molte cose sopra le battaglie fra gl'istinti e la volontà, affine di mostrare, come fu detto ⁽¹⁾, che l'istinto è un limite della libertà, eccovi come il tutto in breve riepilogando, decida il dubbio che ci occupa ⁽²⁾.

« Riassumendo dunque le cose dette, l'operazione colla quale la » volontà consente di quietarsi in questo o in quel bene, risulta da » due elementi: 1.^o dall'azione naturale su la volontà del bene conosciuto, opinato, sperimentato; e da questa parte la volontà è passiva; 2.^o e dal *consenso* della volontà, senza il quale l'operazione » di essa volontà non è conchiusa; e da questa parte è attiva ».

Avanti di progredire oltre, notate bene che si parla di azioni, nelle quali avvii il *consenso* della volontà. Ciò conviensi avere sott'occhio, perchè l'autore non molto dopo ⁽³⁾ parlando di queste materie n'adduce ad esempio i *primi moti*, facendo così sospettare ai poco avveduti, che di null'altro si tratti. Richiamate qui gli esempi che altrove ⁽⁴⁾ recava il Rosmini al medesimo proposito, quali sono di chi

(1) Sopra n. 479. Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 1.

(2) Antrop. I. c. pag. 455 d.

(3) Ivi pag. 455 b.

(4) Sopra n. 479.

s'immerge cotanto nella sensualità da restarne disfatto e distrutto l'animale, e capirete di che specie *primi moti* siano questi.

Dagli esempi colà stesso addotti di chi va in estasi per le bellezze, di chi arde d'amoroso fuoco, mica d'amor del Dio uno e trino, ma dell'amore che⁽¹⁾ traendo la sua parte materiale dalla fisica inclinazione dei due sessi, la manipola poi tanto, la trasforma, la sublima, la spiritualizza, e finalmente l'innalza con un'apoteosi stupenda agli onori divini, imparerete che non si tratta dei mentecatti o dei sonnamboli: ed anche ciò era a ricordarvi, dappoichè non molto dopo l'autore⁽²⁾ a dar esempio di chi per necessità agisce, vi mette in mezzo i mentecatti, ne quali (dice egli) l'impulso dell'istinto animale si mostra tanto violento, che irreparabilmente dà la spinta alla volontà. Ricordatevi ciò che già notammo di queste applicazioni⁽³⁾, rammentate ciò che l'autore dice nel Trattato della Coscienza della necessità di consentire ai bisogni spurj della concupiscenza⁽⁴⁾, e così dispensiamoci dal perder tempo in tali inezie.

Veniamo al midollo della soluzione del problema, e voi mettetevi gli occhiali per leggere senza sbaglio.

515. Prosegue dunque il Rosmini⁽⁵⁾: « Di più questo consenso è » *spontaneo*, ovvero è *libero*: è *spontaneo*, se non resiste a ciò che » trae naturalmente la volontà, se cede ad un'impressione sola, o fra » più impressioni alla più forte: è *libero*, se si contrappone all'allet- » tamento disordinato, se spiega quel dominio, di cui si dice nella » scrittura: *Sotto di te starà l'appetito tuo, e tu lo signoreggerai* ».

Dolcissimo mio, se dubitate d'aver letto bene la prima volta, leggete la seconda, ed anche la terza. E se vi vien dubbio che io abbia trascritto malamente il testo, leggetelo in fonte, e io vi ho già indicata la pagina. E se inoltre vi verrà il sospetto di sbaglio di stampa, non solo l'*errata corrige*, ma la seconda edizione⁽⁶⁾ conformissima in questo luogo alla prima dopo le seconde cure dell'autore, vi accetteranno che proprio va letto così come ho trascritto io.

La decisione poi non è punto oscura, nè dà luogo a interpretazioni: ella chiaramente dice così: *Se non si cede all'appetito disordinato, il consenso è libero; se si cede, il consenso è spontaneo*, o con altre

(1) Sopra n. 457-458.

(2) Antrop. I. c. pag. 435 d. in nota.

(3) Sopra n. 405-415.

(4) Sopra n. 495-499.

(5) Antrop. I. c. pag. 435 d.

(6) Antrop. E. S. n. 699.

parole: *Se non si cede alla tentazione, il consenso è libero; non è libero, se si cede alla passione.*

Dico, *non è libero*, 1.^o perchè evidentemente così esige la ragion degli opposti in quel discorso; 2.^o perchè noi già abbiamo la definizione nominale della voce *spontaneo* data dall'autore medesimo.

Ripetiamola ⁽¹⁾: « Quando la volontà opera semplicemente a se- » conda de' suoi oggetti (del bene conosciuto), senza che intervenga » libera scelta fra gli atti suoi, dicesi che ella opera in un modo » spontaneo ».

Dunque la sentenza chiara e perentoria del Rosmini è questa, che quando la volontà opera a seconda delle passioni, ella è sempre necessitata, sempre opera necessariamente: non così quando non cede all'appetito disordinato. E sia pure checcchè si voglia dell'abuso strano della parola *libertà* in questo luogo, e sarà poi quella libertà che si bene dal Rosmini si accorda con la grazia irresistibile e necessitante ⁽²⁾: per quel che spetta al cedere agli allettamenti della concupiscenza, la decisione non ammette dubbi di sorta: ogni qual volta si cede alla rea passione, il consenso della volontà sempre è necessitato.

516. E vedete bene d'altronde come cotesta decisione dell'autore vada a capello colle altre sue dottrine.

Egli 1.^o stabilisce ⁽³⁾ che « una volontà, acciocchè possa essere ve- » ramente *necessitata*.... egli è bisogno supporre che i moventi » che la determinano, *sieno maggiori delle forze che ella può opporre.* » Laonde una volontà necessitata trae seco il concetto di una volontà » più debole delle forze necessitanti ».

517. Egli inoltre 2.^o, onde la volontà sia necessitata, richiede che ella sia *mossa da qualche istinto*, e che consenta *spontaneamente*. Così egli ⁽⁴⁾: « Acciocchè la volontà si muova e pieghi **NECESSARIAMENTE** » verso il bene o verso il male **MORALE**, primieramente ella dee essere » sollecitata *da qualche istinto* buono o cattivo. Ma le sollecitazioni » degl'istinti sieno quanto si voglia veementi non sono mai una causa » piena e necessitante la volontà. La causa si fa piena colla cedevo- » lezza e col consenso della volontà stessa agl'inviti dell'istinto. Ma

(1) Ris. al f. E. n. CV pag. 247 d. al. pag. 239. Sopra n. 17.

(2) Sopra n. 431-433.

(3) Antrop. lib. IV. cap. XI. art. II. pag. 534 d.

(4) Antrop. lib. IV. cap. XI. art. I. pag. 533 b.

» questo *cedere* e questo *consentire* della volontà *non è libero*, il
 » che sarebbe contro l'ipotesi, ma è SPONTANEO. Egli nasce in virtù
 » delle leggi della spontaneità ».

518. In fine 3.^o, enumerando le circostanze, in cui la volontà è
 necessitata per essere ella comparativamente più debole delle forze
 necessitanti, espressamente rammenta anche queste due⁽¹⁾: 1.^o « Se il
 » bene soggettivo (*quello a cui spingono gl'istinti disordinati*) sol-
 » letichi la volontà con tanto impeto che le tolga il tempo di riflet-
 » tere »: 2.^o « Se la forza dell'istinto e dell'allettamento del bene
 » eccede la sua forza ».

519. Notate qui una contraddizione, se meglio non la vorrete dire
 una piccola meschinella baratteria delle consuete alla scuola delle
 dilettazioni necessitanti. Nel primo passo qui allegato dice, che una
 volontà necessitata trae seco il concetto di *una volontà più debole
 delle forze necessitanti*. È egli chiaro, o amico, che qui dal Rosmini
 le forze si dicono *necessitanti*? A quel passo poi egli soggiunge⁽²⁾
 che « questa debolezza relativa alle forze *necessitanti* può nascere
 » da diverse circostanze ». Anche qui dice egli *necessitanti* le forze,
 o no? Poco dopo poi scrive⁽³⁾ che « una terza circostanza che rende
 » la volontà comparativamente debole si è la forza dell'istinto ...
 » che eccede la sua forza ». Or bene, poste tali premesse, è più
 permesso di non concludere che la forza dell'istinto in tal circo-
 stanza è *necessitante*? Eppure guardate al secondo passo allegato, e
 vedrete il Rosmini scrivere che le sollecitazioni degl'istinti sieno
 quanto si voglia veementi, non sono mai una causa *necessitante*!
 Voi direte che il Rosmini avrà voluto dire l'istinto *forza necessitante*,
 ma non *causa necessitante*. Va bene. Ma egli poi⁽⁴⁾ vi dirà che « la
 » volontà non è causa del bene e del male morale necessario »: e di
 nuovo⁽⁵⁾ aggiungerà che in tali casi « l'effetto dee ascriversi all'istinto,
 non punto alla volontà ». Ditemi dunque, se l'effetto si deve ascrivere
 all'istinto, e fuor di lui qui altra causa non v'è, perchè il Rosmini
 dice che questa causa non è la volontà? perchè l'istinto si dovrà dire
forza necessitante, e non *causa necessitante*? o qual sarà la causa
 di quell'effetto?

520. Ma lasciamo coteste miserie al presente. A suo tempo vedrete

(1) Antrop. Ivi art. II. pag. 535 c.

(2) Antrop. I. c. pag. 535 a.

(3) Ivi pag. 535. c.

(4) Antrop. I. c. pag. 534 a.

(5) Ivi pag. 538 b.

che questa contraddizione ha ben altra somma importanza. Intanto veniamo al proposito. Richiamate i tre punti accennati, cioè, 1.^o che ad essere necessitata la volontà fa d'uopo che comparativamente sia dessa più debole delle forze necessitanti; 2.^o parimenti che ad essere la volontà necessitata bisogna che sia mossa da qualche istinto, e che la volontà ceda spontanea, 3.^o che necessitata è la volontà sia quando l'istinto toglie il tempo di riflettere, sia quando la forza dell'allettamento eccede quella della volontà, ancorchè si possa riflettere.

Dietro tali principj del Rosmini, richiamate qui la riferita ⁽¹⁾ sua decisione sull'esito delle battaglie fra gl'istinti e la volontà ⁽²⁾: « Rias-
» sumendo le cose dette, l'operazione colla quale la volontà con-
» sente di quietarsi in questo o in quel bene, risulta da due ele-
» menti: 1.^o dall'azione naturale sulla volontà del bene conosciuto,
» opinato, sperimentato; e da questa parte la volontà è passiva; 2.^o e
» dal consenso della volontà, senza il quale l'operazione di essa vo-
» lontà non è conchiusa; e da questa parte la volontà è attiva.

» Di più, questo consenso è spontaneo, ovvero è libero; è SPON-
» Taneo, se non resiste a ciò che trae naturalmente la volontà, se CEDE
» ad un' impressione sola, o fra più impressioni alla più forte: è li-
» bero, se si contrappone all'allettamento disordinato »

Ora quale manca omai qui dei tre requisiti sopra ricordati, onde sia e dicasi necessitata una volontà?

Si esigeva ⁽³⁾ egli che la volontà sia mossa da qualche istinto? Ma appunto qui si tratta della lotta fra la volontà e gl'istinti, sia poi l'istinto animale, sia l'istinto umano, sia l'animale aguzzato dall'umano.

Si esigeva ⁽⁴⁾ che la volontà cedesse all'istinto, e che il consenso fosse non libero ma *spontaneo*? Ebbene, qui avete la volontà che *cede*, e il consenso non libero, ma *spontaneo*.

Si esigeva ⁽⁵⁾ che la volontà fosse comparativamente più debole delle forze necessitanti, sia ⁽⁶⁾ che l'impeto dell'istinto non lasciasse il tempo di riflettere, sia che la forza dell'istinto, comunque superi la forza della volontà? Benissimo amendue i casi li avete verificati nella riferita decisione.

(1) Sopra n. 514-515. (2) Antrop. lib. III. sez. II. esp. XI. art. II. § 3. pag. 433 d.

(3) Sopra n. 517.

(4) Ivi.

(5) Sopra n. 516.

(6) Sopra n. 518.

Si verifica il primo, quando la volontà *cede ad un'impressione sola*: poichè fu già veduto ⁽¹⁾ che appunto la volontà è come incitata e mossa da *uno stimolo solo*, quando l'urgenza degl' istinti non pure non dà il tempo di mettersi a fare la meditazione su la legge e sull'esigenza delle idee, ma nemmeno lascia luogo a deliberare se si debba incominciare la meditazione.

Si verifica poi il secondo, quando la volontà *cede alla più forte tra le impressioni*: perchè da un lato si suppone che la volontà facendo qualche resistenza ⁽²⁾ avesse pure alcune forze da opporre alla violenza dell' istinto, somministrate per esempio a lei dall'inclinazione naturale alla moralità che nasce dal conoscere l'ordine assoluto degli esseri ⁽³⁾: sebbene essendo l'azione dell' istinto più forte (e basta ⁽⁴⁾ che superi l'opposto anche di un menomo scrupolo) dell'azione dell'inclinazione naturale alla moralità, le forze da questa somministrate alla volontà (e sono all'incirca come quelle che somministra l'ago magnetico alla barchetta), già sono inferiori a quelle dell' istinto, e così si verifica che le forze moventi dell'istinto cecedono quelle che la volontà può opporre.

521. Dunque la dottrina che la volontà operi necessitata ed acconsenta necessariamente all'istinto della concupiscenza, ogni qual volta in effetto ne seconda gl' impulsi, non pure è una dottrina dall'autore espressamente enunciata e professata, ma è consentanea agli altri suoi insegnamenti, e deriva necessariamente dai principj che egli stesso altrove stabilisce.

Questa conclusione è tuttavia di tanto momento, e importa un'accusa sì rilevante in sè, e sì formidabile per le spaventose conseguenze, le quali ne discendono necessariamente, che non ostante la manifesta e sufficiente prova che n'avete sott'occhio, gioverà confermarla con ulteriori argomenti che avrete nella lettera seguente. Addio.

(1) Sopra n. 490-494.

(2) Sopra n. 494.

(3) Autop. lib. III, sez. II, cap. VII. art. V. pag. 338 n.

(4) Sopra n. 282. 321.



LETTERA XXX.

IL PARADISO A BUON MERCATO PER TUTTI.

SOMMARIO

Fatto incredibile, eppur vero (522). — Azioni libere anticaglie da museo (523). — La dilettazione terrestre è proprio quella di Giansenio (524-525). — Si faccia, o non si faccia deliberazione siamo sempre con Giansenio (526-530). — Peccati fatti di propria elezione al mondo non vi sono più (531-532). — Pace fatta (533). — La sana morale (534). — Servizio fatto al diavolo secondo il Grisostomo: che faremo dei confessionali? (535) — Obbiezione fatta per mancanza di memoria (536-537). — Turchi e idolatri, o li converte il Rosmini, o non si convertono più (538). — Nuovo evangelio. La paura dell' inferno passata per sempre (539). — Al battezzati i peccati non s'imputano, nè recano danno, o nocimento alcuno (540-547). — Alcuni vuol dire tutti (540). — Si comprendono tutti i casi possibili (541). — Terza proposizione di Giansenio (542). — Prima tra le proposizioni condannata da Alessandro VIII (543). — Questioni difficilissimo 1.^a come cancellare il peccato originale, 2.^a dove collocare le anime dei battezzati dopo morte (543). — Il peccato originale sempre li forma (546). — Nuova disgiuntiva (547). — Baldoria univiale, vita allegra, e paradiso in pugno: chi non si farebbe rosmilano? (548-551). — Un canone del Concilio di Trento (552). — Sforzatevi finchè volete o potete per andare all'inferno: è inutile: non ci potete più arrivare (553). — La prima proposizione di Giansenio in corpo e in anima (554-557). — Il sinodo di Scipione Ricci non può mancarci (558). — Mutazioni sostanziali? no, lo ha detto il Rosmini (559).

522. Avete avuto finalmente nell' ultima lettera il risultato delle nostre indagini sull'estensione che il Rosmini attribuisce alla forza della concupiscenza. L'ultima conclusione è chiaramente professata dall' autore e dimostrata consentanea ai suoi principj è finalmente questa, che ogni qual volta l'uomo tratto dalle lusinghe degl'istinti pospone alle sue soddisfazioni il dovere, ogni qual volta l'uomo accondiscende alle passioni, ogni qual volta trasgredisce la legge, egli opera per necessità: sono azioni alle quali è dalla concupiscenza necessariamente trascinato.

Ma spaventosa cotanto e in sé e nelle sue conseguenze è tal conclusione, che merita ben la pena di ritornarvi sopra; e l'incredibilità di un fatto sì grave, quanto è il trovarsi negli scritti d'uomo tanto celebre sì orribile dottrina da abbrivirne chiunque non abbia fatto getto della fede insieme e della ragione, esige che a dimostrarne

l'esistenza a testimonianze e prove anche luminosissime se n'aggiungano altre se non per necessità, almeno per convenienza.

523. Abbiatevi dunque di tal sentenza dell'autore una seconda prova, che in breve vi posso esporre, non essendo necessario di più che richiamarvi in mente cosa la quale già vedeste.

Ogni qualunque volta l'uomo trasgredisca una legge o divina ella sia o umana, cotesta prevaricazione, cotesto peccato, o appartiene a quella classe di atti che il Rosmini dice essere scompagnati dalla coscienza, o appartiene agli atti accompagnati dalla coscienza. Questa divisione, com'è manifesto, è adeguata, nè annette mezzo: laonde tutte universalmente abbraccia le azioni dell'uomo. Ma tanto l'operare accompagnato dal giudizio della coscienza, quanto l'agire senza un tale giudizio, secondo gl'insegnamenti del Rosmini, è un operare senza libertà. Dunque non accade mai che la legge venga dall'uomo trasgredita liberamente, ma sempre si pecca per necessità.

Che poi amendue le maniere di agire e senza e con la coscienza negl'insegnamenti del Rosmini sieno prive di libertà, non è cosa la quale abbia bisogno di essere ulteriormente comprovata. Nelle prime otto lettere troppe ne aveste di prove, e a quelle vi rimetto, se desiderate rinfrescarne la memoria.

524. Un terzo argomento, per cui si convince che, secondo il Rosmini, l'uomo qualunque volta peccchi, sempre pecca per necessità, l'avete nella dottrina che egli dà circa le volizioni virtuali.

Due cose io qui assumerò come certe, perchè ve le ho già altrove dimostrate. La prima è, che le volizioni *virtuali* necessitano all'azione la volontà umana ⁽¹⁾. La seconda è, che la concupiscenza è una di tali volizioni virtuali, e però che sotto la concupiscenza l'umana volontà opera necessitata ⁽²⁾. Riandate la lettera decima sesta ⁽³⁾, e vi accorgerete se queste sieno mie immaginazioni, o non piuttosto i genuini sentimenti dell'abbate Rosmini.

Qualora dunque si giunga a dimostrare che secondo il Rosmini tutti i peccati dell'uomo provengono da questa volizione *virtuale*, cioè dalla concupiscenza, già con ciò stesso resta dimostrato, non esser mai che gli uomini trabocchino in alcun peccato se non trascinati dalla necessità imposta dalla concupiscenza. Ora che, secondo il

(1) Sopra n. 241-243. (2) Sopra n. 244-246. (3) Sopra n. 238-244.

Rosmini, i peccati tutti dell'uomo provengano dalla concupiscenza, è cosa agevolissima a dimostrarsi.

525. Imperocchè, insegna il Rosmini ⁽¹⁾, che « gl'insulti e le seduzioni che si ordiscono contro alla volontà umana affine di depravarla e di piegarla al male, non vengono propriamente dall'ordine razionale, *ma insorgono dalla parte bassa dell'uomo* »: di maniera che ⁽²⁾ « l'uomo non potrebb'essere naturalmente che virtuoso, se la mozione che riceve la sua volontà dal bene assoluto ed oggettivo (intellettuale), non trovasse contrasto *colle mozioni provenienti alla sua volontà dalle sperienze del bene soggettivo* ».

Ora che cosa è quella *parte bassa*, se non quella che comunemente si dice parte inferiore, potenze inferiori, e che l'autore altrove ⁽³⁾ chiama concupiscenza? Che cosa sono le mozioni provenienti dalle sperienze del bene soggettivo se non i movimenti provenienti dagl'istinti, dappoichè, al dire del Rosmini ⁽⁴⁾, è *l'istinto umano, che abbraccia tutte le maniere di beni che esistono per l'uomo, mentre tuttavia non eccede mai la periferia de' beni soggettivi*?

Ma gl'istinti tutti traenti al bene soggettivo si comprendono dal Rosmini sotto il nome di concupiscenza. Imperocchè egli stesso ⁽⁵⁾ si protesta di appellare col nome di *concupiscenza* « ogni spontaneità ed istinto naturale guasto dal peccato ».

E di nuovo egli dice ⁽⁶⁾ che « la concupiscenza comprende non solo la parziale inclinazione della carne, ma ancora l'inclinazione di tutto l'uomo, l'amor di sè stesso: due tendenze indicate da S. Giovanni in quelle parole: *neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri* ».

Che se volete parole ancora più chiare, eccole qui ⁽⁴⁾: « Circa la parola *carne...*, e la parola *concupiscenza* è da osservare che questi vocaboli hanno un valore molto esteso, significando il disordine non solo nell'appetito concupiscibile, ma anche in tutte le altre potenze inferiori dell'anima, il qual disordine forma la materia del peccato d'origine ».

(1) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 5. pag. 442 a.

(2) Ivi cap. VIII. art. V. pag. 588 a.

(3) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. VI. art. I. pag. 70 b. art. II. pag. 74 c.

(4) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. I. § 1. pag. 408 b.

(5) Tratt. della Cosc. lib. I. c. IV. art. III. § 5. pag. 44 c.

(6) Tratt. della Cosc. ivi. pag. 44 d. in nota. (7) Ivi cap. V. art. II. § 5. pag. 62 in nota.

Dunque è manifestissimo che, secondo il Rosmini, tutte le seduzioni, tutti gl'insulti o stimoli al peccare provengono dalla concupiscenza in modo, che se questa non sollecitasse l'umana volontà, l'uomo non potrebbe essere, com'egli diceva, naturalmente che virtuoso, cioè nemmeno potrebbe giammai peccare. La qual asserzione è certamente iperbolica tanto da contenere uno sproposito contro la fede; giacchè Adamo ed Eva non avevano certo il disordine della concupiscenza, e tuttavia è dogma di fede che poterono peccare, e in realtà peccarono. Questa spropositata iperbole però ci dimostra essere presso il Rosmini principio fermissimo che i peccati tutti provengono dalla concupiscenza.

Ma, a ricordarlo di nuovo, la concupiscenza è siffatta volizione virtuale ⁽¹⁾, che muove la volontà a volere indubitabilmente ed irresistibilmente, è un cotal limite della libertà ⁽²⁾, che le azioni malvagie indi originate non possono essere libere, ma sono e debbonsi dire necessarie.

Dunque torna la conseguenza dolorosa sì ma pur evidente, che, secondo le dottrine del Rosmini, ogni qual volta l'uomo peccchi, pecca sempre per necessità.

526. Aggiungiamo anche una quarta prova della medesima tristissima conclusione: parendomi proprio questo il caso in cui *melius est abundare quam deficere*.

Quando l'uomo sia per agire, o gli è dato luogo a poter deliberare circa l'azione cattiva che sta per fare, o cotesta deliberazione non ha luogo. Fra questi due estremi non si dà mezzo, e però vengono compresi tutti i casi possibili.

Ora si può dimostrare che intervenga o no la deliberazione, se ne faccia o molta o poca o nessuna, giusta il Rosmini, si opera sempre necessariamente.

Dunque qualsivoglia peccato dall'uomo si commetta, sempre sarà commesso per necessità.

527. Che l'uomo operi per necessità, allorquando gli è tolto di potere deliberare, è una sentenza come chiara per sè stessa, così contestatissima nelle opere del Rosmini, nè già in un luogo solo o in un altro, ma in moltissimi.

(1) Sopra n. 244. (2) Sopra n. 242.

Così per indicare che in un atto manca la libertà, ora egli dice ⁽¹⁾, che « la volontà non vale a fare deliberazione »: ora dice ⁽²⁾ che *non è possibile l'elezione, dove non vi ha deliberazione*.

Quindi, come già vedemmo altrove ⁽³⁾, alla mancanza di tempo per deliberare egli ascrive tutti que' peccati necessarj, ch' ci dice ⁽⁴⁾ commettersi dall'uomo, quando la volontà acconsente per necessità ai bisogni spurj della concupiscenza, e necessariamente non s'occupa che della passione, e non ad altro attende che a cercarne la soddisfazione, qual unico fine che le sta immobilmente presente.

Dunque è fuor di controversia, che quando non si può far deliberazione, le azioni dell'uomo secondo il Rosmini non sono libere.

528. Resta dunque solo a provare che nell'insegnamenti del Rosmini l'uomo opera *senza libertà* anche quando può deliberare, e di fatto delibera.

A chiarirvi di questo punto osservate in prima questo passo dell'autore ⁽⁵⁾: « Non è che la volontà per sè operi meno celeremente » dell'istinto: ciò che la ritarda si è l'intervento della deliberazione » che precede alla volizione ogni qual volta vi hanno più motivi contrarj di operare, ciascuno valido per sè a muovere la volontà. » Quando dunque non avvi deliberazione a farsi nè elezione, ma solo » moto spontaneo, la volontà opera colla subitezza dell'istinto ».

Questo veramente è un parlar chiaro. Quando la volontà non fa deliberazione nè elezione, ella opera colla stessa celerità dell'istinto e col solo moto spontaneo, che vuol dire *necessariamente*. E così eccovi confermato che non vi è libertà dove non è deliberazione.

Se poi la volontà non opera colla subitezza dell'istinto, ma tarda a dare il consenso, ciò avviene perchè vi è da fare la deliberazione, essendo ella tra più motivi contrarj, ciascuno valido a muoverla ed a tirarla a sè. Dunque noi possiamo conchiudere, che se la volontà non opera colla subitezza dell'istinto, certamente vi è intervenuta la deliberazione; poichè (a dirlo di nuovo) la sola deliberazione è quella che ritarda la volontà dal prestare il consenso con quella subitezza che è propria dell'operare istintivo. E tanto più di deliberazione con-

(1) Tratt. della Cosa. lib. I, cap. V, art. II, § 3, pag. 37 s.

(2) Antrop. lib. III, sez. II, cap. XI, art. I, § 3, pag. 412 s. (3) Sopra n. 409.

(4) Sopra n. 493-500. Tratt. della Cosa. lib. I, cap. V, art. II, § 3, pag. 65-65.

(5) Antrop. lib. III, sez. II, cap. XI, art. II, § 3, pag. 428 in nota.

vien dire che sia intervenuto, quanto più la volontà sebbene stimolata ad agire ha lungamente sospeso e trattenuto il consenso. Sono abbastanza chiare queste cose?

529. Ebbene: se dunque il Rosmini insegnasse che la volontà opera *necessariamente* anche allorquando prima di consentire al peccato, per molto tempo ha trattenuto il consenso, ha lottato, ha fatta lunga resistenza, non sarebbe legittima la conclusione, che secondo lui l'uomo pecca per necessità, anche quando ha potuto fare, ed ha fatto la deliberazione, ed ha ben meditato per vedere ⁽¹⁾ se vi sia nessuna buona ragione da rattenersi d'acconsentire per esempio di vituperare una sorella come Amón, o di ammazzare a tradimento un fratello come Assalonne, o di fabbricare tempj ed altari agl'idoli come Salomone?

Or bene: vedete dunque come il Rosmini insegnò acconsentirsi al peccato necessariamente, eziandio quando si è combattuto e resistito lungamente. Leggete queste sue parole ⁽²⁾: « Talora fra la volontà e » la concupiscenza *vi ha un combattimento*... Ma anche allorquando » la volontà *dopo aver lungamente lottato*, vinta, cede al nemico, » non soffre violenza, anche allora se pecca, pecca *spontaneamente*... » Quando la volontà cadde, fu la volontà stessa che *spontanea* ac- » consenti al peccato. Nel tempo poi anteriore *diversi motivi* possono » ad un tempo presentarsi alla volontà, cioè dei motivi buoni e dei » motivi rei..., che allettano quinci e quindi la volontà... quindi » la lotta ».

Qui avete pertanto il combattimento e la lotta, anzi una lotta lunga. Dunque avete il caso in cui sia intervenuta la deliberazione e deliberazione prolissa. Eppure avete il consenso senza libertà. Dunque non v'è libertà nemmeno quando si pecca dopo lunga deliberazione.

530. Ho detto che il consenso è senza libertà, e ve ne sono ivi stesso due ragioni. La prima è che il Rosmini ivi tratta *ex professo* dei peccati necessarij, e sta facendo l'applicazione anche ai peccati attuali ⁽³⁾ di quella dottrina universale ⁽⁴⁾ che « sul principio operativo » dell'uomo può influire l'azione d'una forza diversa da esso di tal » foggia, che lo pieghi e determini necessariamente da una parte o

(1) Sopra n. 498-499. (2) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. art. II. § 3. pag. 56 in nota.

(3) Ivi pag. 56 a. nel titolo del paragrafo. (4) Ivi pag. 55 a.

» dall'altra ». O come diceva poco dopo ⁽¹⁾, che « la volontà non » può bensì venire violentata, ma può venir determinata necessa- » riamente ».

La seconda è, che il Rosmini dice che in tal caso la volontà pecca *spontanea o spontaneamente*. E noi abbiain già notato moltissime volte, che nel frasario rosminiano questi vocaboli escludono la libertà. Richiamate qui quelle sue parole ⁽²⁾: « Quando la volontà opera . . » *senza che intervenga libera scelta* fra gli atti suoi, dicesi ch'ella » opera in un modo *spontaneo* ».

Conchiudiamo pertanto che o preceda alle nostre azioni molta o poca deliberazione, o non ne preceda veruna, secondo gl'insegnamenti del Rosmini, quando si pecca, sempre si pecca senza libertà, sempre la volontà è necessitata.

551. Ora ben mi pare che dietro a questi argomenti, i quali non consistono già in qualche parola sfuggita forse alla penna di uno scrittore, ma sono tratti dall'intimo midollo delle sue dottrine, si possa avere come un fatto incontrastabile, essere deciso insegnamento del Rosmini, che ogni qualunque volta l'uomo pecca, sempre pecca per necessità, e tutti senza eccezione i suoi peccati sono peccati necessarij.

552. E se si voglia opporre, far pur egli menzione di peccati commessi liberamente, unicamente ci resterà luogo a ricorrere a ciò che vi dissi nella lettera nona: cioè da un lato ci richiameremo alla memoria la sentenza del Mamacchi ⁽³⁾ su le contraddizioni degli scrittori di questo genere e a quella del Mamacchi aggiungendo la sentenza di Carlo Borgo ⁽⁴⁾, l'una e l'altra confermeremo con le parole della Bolla di Pio VI ⁽⁵⁾ circa le contraddizioni dei giansenisti raccolti a Pistoja nel 1786 da Scipione Ricci. Da un altro lato in quella medesima lettera ⁽⁶⁾ voi avete già a sufficienza indicato qual sia la dottrina del Rosmini circa la libertà, e sapete benissimo che la sua libertà si accorda ottimamente con la necessità. Quindi è che all'insegnamento presso lui certissimo, che l'uomo sempre pecchi per necessità, non contraddice menomamente, quando altrove dice che l'uomo pecca liberamente. E già vi dissi che questa non è punto dottrina nuova o

(1) *Ibid.* n. 251 *Risp. al C. E. n. CV.* pag. 247 d. al. pag. 259.

(3) *Sopra* n. 127.

(4) *Sopra* n. 257.

(5) *Sopra* n. 258.

(6) *Sopra* n. 151-153.

inventata dal Rosmini, ma sono rancide sudiccie del giansenisti e dei calvinisti.

553. Onessa dunque un'ulteriore discussione su questo punto, poichè la cosa è abbastanza chiara, e più chiara ancora si farà, quando fra poco verrò a proporvi più di proposito le dottrine rosminiane su la libertà, ci resta solo a trarre alcune conseguenze dal discorso fin qui su la forza della concupiscenza.

La prima conseguenza riguarda il sistema gianseniano delle due dilettazioni necessitanti. Noi abbiamo voluto indagare se fosse vero ⁽¹⁾ che il Rosmini si allontanava dall'ipocrita d'Ipri in questo, che secondo l'uno fossimo necessitati in ogni peccato, secondo l'altro in parte sola di essi; e finalmente abbiamo potuto rilevare che ciò è falso; e la necessità di peccare tanto è estesa nelle dottrine del Rosmini quanto in quelle di Giansenio; è universale presso l'uno egualmente che presso l'altro. Brighe tra loro per questa ragione non vi possono essere più.

554. La seconda conseguenza riguarda la buona morale, di che abbiamo fatto incidentemente questione.

Guardiamo dunque un poco la cosa da vicino. Ditemi voi, quali buoni effetti riguardo al buon costume possa produrre questa dottrina, secondo la quale l'uomo non pecca giammai se non condotto e trascinato al peccato da invincibile necessità.

Voi vorrete dirvi che il pericolo di questi insegnamenti è gravissimo insieme e palpabilmente manifesto, perchè pochissimo ci vuole a dimostrare che il domma della necessità di agire tende a niente meno che a giustificare tutti i delitti, essendo scolpita nell'intelletto di qualsiasi uomo la gran verità enunciata da Agostino in quelle celebri parole ⁽²⁾: « *Peccati reuiri tenere quemquam, quia non fecit quod facere non potuit, summae iniquitatis est et insaniae* ». E voi dite benissimo.

555. Ma avrete a stupirvi anche di più, perchè v'è di peggio. Non v'è bisogno no' qui di quelle deduzioni e de' raziocinj per convincersi del pericolo di queste dottrine del Rosmini. Egli ci toglie ogni bisogno di ragionamenti, ponendoci avanti un cert'altro principio, il quale supplisce a tutto il resto, e per sè stesso finisce di togliere ogni ritegno a chiunque abbia prurito di scapricciarsi e di vivere in que-

(1) Sopra n. 303. (2) De diab. anim. esp. XII. n. 17.

sto mondo a suo talento senza tanti scrupoli. Con che le opere dell'autore andrebbero omai a rendere alla causa del demonio uno dei più segnalati servizj. Poichè se è vero ciò che dice S. Giovanni Grisostomo ⁽¹⁾: « *Nihil ita homini conatur diabolus persuadere, quam quod nec ob peccata mereatur supplicium...* »: coteste opere a questo segno appunto drizzano la mira, ed a questo risultato conducono chi fedelmente loro si dà a discepolo. E voi immaginate, se al propalarsi la cosa, i discepoli cresceranno! Principalmente perchè non pure con questo principio rosminiano passano tutte le paure dell'inferno, ma non vi è più la briga di andarsi a confessare: e i confessionali nelle chiese diventano mobili affatto inutili, se pure qualche filosofo rosminiano ⁽²⁾ non creda opportuno tenerne qualcuno al fine di fare e continuare le *osservazioni profonde* anche negli altri, che la volontà in peccando è passiva e necessitata.

556. Voi direte forse che io scherzo. Perocchè fino adesso abbiamo per l'opposto veduto che il Rosmini anzi condanna di peccato anche le azioni necessarie, e persino l'ignoranza invincibile ⁽³⁾: aggiungasi a questo il suo prediletto dogma che si demerita ancora coi peccati necessari; e la conseguenza immediata de' suoi insegnamenti non sarà già liberare dalla paura dell'inferno gli uomini che vogliano scapricciarsi a loro posta, ma bensì di condannare all'inferno anche quelli i quali vorrebbero vivere col timor di Dio, dappoichè mette tra i peccati anche le azioni fatte per ignoranza invincibile, e sino i primi moti ⁽⁴⁾; e presso lui, come vedremo, pare che non siavi più peccato veniale, ma ogni peccato anche necessario mandi a drittura all'inferno, se non per sentenza di Cristo, giudice ⁽⁵⁾, almeno per un istinto necessario che ha Iddio di mandare in dannazione anche pei peccati inevitabili.

557. E questa vostra osservazione, dolcissimo amico, veramente è giusta; voi ragionate egregiamente al vostro solito.

Ma però vi siete dimenticato di una cosa da me altrove accennata ⁽⁶⁾, che cioè in mezzo a questa truce dottrina il Rosmini non avrebbe poi obbliato di allargare un poco il cuore a' suoi discepoli, e così animarli ancora a fare le *continue esperienze* ⁽⁷⁾, con che assicurati dell'inganno comune circa le nostre forze di resistere agli

(1) Item, ad illa verba: *Via hominis non est in ipso.* (2) Sopra n. 411. (3) Sopra n. 466.

(4) Sopra n. 146.

(5) Sopra n. 150.

(6) Sopra n. 455.

(7) Sopra n. 448.

istinti, deponessero la fermissima credenza comune di essere liberi, e potessero anch'essi per loro lode appartenere al numero degli *uomini riflessivi* ⁽¹⁾.

Ed era ben a dire che chi da un lato si era mostrato così benigno da vincere in benignità ⁽²⁾ le amplissime larghezze dell'abate Michele De Molinos, non vorrebbe poi essere sì incoerente a sè stesso da passare all'estremo della più truce severità.

558. Eccovi dunque il Rosmini a porgere il balsamo di una dottrina per tutti consolantissima, e che finirà (quando sia predicata e fatta intender bene ai giudei, turchi e idolatri di ogni setta) di far correre tutti gl' infedeli in seno alla Chiesa cristiana (si facciano poi luterani, o calvinisti, o cristiani cattolici non praticanti alla francese, o quacqueri, o anglicani, o nestoriani nelle Indie, o eutichiani in Egitto, o seismatici in Russia, o giansenisti ad Utrecht, poco importerà purchè si facciano dare l'acqua del battesimo), e finalmente farà quell' *unum ovile* di tutti gli uomini, eccetto quelli solamente che sieno sì stolti di rifiutare la bella ventura di godersela allegramente come più a ciascuno piaccia in questo mondo, per passare poi subito a migliori godimenti nel mondo avvenire.

559. Voi, già me n'accorgo, scoppiate d'impazienza di sapere una volta che dottrina sia questa. Dunque sentite il nuovo evangelio che val buona novella: è detto tutto in una parola: i peccati fatti per necessità ai battezzati non si imputano; ed essi battezzati non ne ricevono più documento alcuno.

Che ne dite? Questo principio semplicissimo e facilissimo a capirsi non accomoda egli tutto? Non sana tutte le piaghe? Non libera dalla paura dell'inferno? Non risparmia la briga di andare ai confessionali per avere la remissione dei peccati? Non è acconcio per togliersi gli scrupoli e vivere allegramente insieme e filosoficamente? Non è vero che non v'è più scusa per coloro che ricusassero di farsi battezzare?

Voi mi concederete forse tutte queste ed altre prodigiose conseguenze di quel bellissimo principio; ma dimanderete dov'è che il Rosmini dica ancora questa bestialità capacissima per sè sola di tramutare gli uomini (che sjeusi fatta dare l'acqua del battesimo) in altrettante bestie.

(1) Sopra ivi.

(2) Sopra n. 430-452.

540: La vostra domanda è giustissima, e subito vi appago. Udite adunque attento; chè il Rosmini parla ⁽¹⁾: « La volontà non concorre » solo *negativamente*, ma ben anco *positivamente* in alcuni PECCATI » CHE NON S'IMPUTANO A COLPA NE' BATTEZZATI ».

Qui la sentenza è netta: e di più si estende a ogni maniera di peccati, siavi un volontario diretto, siavi solo un volontario indiretto. Solamente parrebbe tal sentenza non estendersi a tutti i peccati, perchè il Rosmini dice *alcuni peccati*; ma vi accorgerete che quell' *alcuni* tanto è esteso, quanto lo sono i peccati fatti per necessità; e ciò, come vedete, basta all'intento nostro.

541. Continuate dunque a leggere: chè sono parole del Rosmini ⁽²⁾: « E qui si noti che l'uomo può avere in sè UN PECCATO NON LIBERO, » E PERÒ NON IMPUTABILE per due modi, potendo essere doppio il difetto della volontà, negativo e positivo. Difetto *negativo* è quando » ella non interviene dove dovrebbe intervenire; *positivo*, quando » ella interviene, assentendo al malo istinto ».

Qui si fa maggior luce. Avete visto? *peccato non libero, e però non imputabile*. Dunque l'essere un peccato fatto per necessità, al Rosmini basta perchè non sia imputabile. Ricordatevi ora quel che vedemmo ⁽³⁾, tutti i peccati degli uomini, secondo il Rosmini, farsi per necessità, e la dimostrazione è compiuta.

Osservate poi come di nuovo memori e l'intervento *negativo* della volontà, il che avviene per esempio quando facendo l'istinto giuocare l'animale e avendo pur la volontà forza non solo di stare a vedere le rappresentazioni fatte in sua presenza, ma almeno di sconsentire, ella non disapprova quei giuochi: e l'intervento *positivo*, quando cioè ella approva i giuochi dell'animale, o ella stessa eccita il *male istinto* a continuare e a rinnovare le rappresentazioni in sua presenza, o ella stessa tutte le sue forze adoperi affinchè le bestiali voglie e le brame delle passioni sieno soddisfatte.

542. Se non che il Rosmini ha voluto di nuovo, e separatamente esprimere la sentenza medesima per l'una e per l'altra classe di peccati necessarij.

Pertanto dopo aver rammentato ⁽⁴⁾ i moti della concupiscenza di cui lamentasi Paolo apostolo, e pronunciato ⁽⁵⁾ che « per questo di-

(1) Tratt. della Cosc. lib. I, cap. V, art. II, § 3. pag. 63 c. (2) Tratt. della Cosc. ivi pag. 60 c.

(3) Sopra n. 543. 523-530.

(4) Tratt. della Cosc. I. c. pag. 60 c. d.

(5) Ivi pag. 64 a.

• fetto negativo della potenza della volontà sopra la carne può dirsi
 « che abiti nell'uomo il peccato anche dopo il battesimo »: soggiunge
 poi ⁽¹⁾: « Sanata la volontà superiore, col battesimo . . . l'insubor-
 » dinazione delle parti inferiori NON È PIÙ IMPUTABILE ».

E qui non vi distraete, pregovi, coi peccati trovati dal Rosmini nei primi moti, di cui si lamenta S. Paolo. Ne parleremo poi di proposito altrove. Adesso basta osserviate che il Rosmini li dice *peccati*, e che dopo il battesimo non sono imputabili. La qual proposizione contiene implicitamente l'eresia che sieno imputabili, cioè ⁽²⁾ *demeritorj* avanti il battesimo; e dico *eresia*, perchè eretica è la proposizione di Gianseuio del demerito senza libertà: e voi sapete che l'imputabilità va col merito.

545. Dei peccati poi commessi col difetto positivo della volontà, sotto cui il Rosmini racchiude il consenso ai suoi famosi bisogni spurj della concupiscenza e delle altre passioni ⁽³⁾, ecco la sua sentenza, e voi leggetela bene ⁽⁴⁾: « La quale (*immoralità, peccato*)
 » nascendo senz'uso di libertà, NON PUÒ ESSERE IMPUTATA a colpa per-
 » sonale; ma sarebbe imputata a colpa della natura umana, se col
 » battesimo non fosse stata tolta si fatta imputazione. Queste ⁽⁵⁾ ma-
 » niere di dire sono usate da S. Tommaso . . . »

Ecevi dunque di nuovo 1.^o Il non imputarsi i peccati perchè non sono liberi, 2.^o Da capo l'eresia della terza proposizione di Gianseuio, sebbene foggiate alla forma della prima proposizione fra le XXXI condannate da Alessandro VIII. Giacchè l'imputazione all'*umana natura* dei peccati necessarij in chi non è battezzato, il Rosmini la spiega pel volontario che ebbero in Adamo. Al qual fine egli chiama in ajuto S. Tommaso d'Aquino allegandone un testo, in cui il S. Dottore, parlando non già di peccati attuali necessarij (chè di queste eresie S. Tommaso non ne ha dette mai nè molto nè poco), ma del peccato di origine dice che vi fu *voluntas naturae*, cioè di Adamo capo dell'umana stirpe.

544. Ma poi il Rosmini non si accontentò di dire la cosa una volta sola: e dopo aver detto che la volontà necessariamente consente ai bisogni spurj della concupiscenza, che non s'occupa che della passione, e che non attende che a cercarne la soddisfazione qual unico

(1) Ivi pag. 61 a. (2) Sopra n. 36-162. (3) Sopra n. 495.

(4) Tratt. della Cosc. l. c. pag. 64 b-c. (5) Ivi in nota.

fine che le sta immobilmente presente, ripete la sua dottrina con queste parole ⁽¹⁾: « Questi peccati però NON SI POSSONO IMPUTARE a » colpa del battezzato, nè naturale..... nè personale..... » Dove la cosa è detta con egual chiarezza che brevità.

545. E se ne bramate di più, siate paziente ad ascoltare; chè certamente il Rosmini ebbe gran pazienza in ripetere la lezione: « A » canto (ci dice ⁽²⁾ *e parla dei battezzati*) del principio infuso della » santità, rimane la volontà naturale inclinata al male (concupi- » scenza); ma ella non è oggimai più cagione all'uomo di dannazione ».

Voi direste qui che va bene, se questa volontà inclinata al male, non è cagione di dannazione, quando l'uomo ne mortifichi i mali desiderj, cioè quando non si dia luogo a' peccati.

Ma voi, carissimo, così non avreste capito nulla, e scusatemi se vel dico: e ciò 1.^o, perchè il Rosmini, anzi vi dice che quella stessa volontà è peccato; 2.^o, perchè suppone che quel peccato ne produca degli altri,

Uditelo attentamente ⁽³⁾: « In tale stato esisterà il peccato, ma » oggimai senza dannazione; cioè esisterà un'inclinazione al male » della volontà naturale, ma questo non dannerà più l'uomo..... » S. Paolo spiega questa dottrina singolare del peccato, che inhabita » nell'uomo senza che conduca dietro a sè la dannazione ».

Rispetto poi ai peccati che diremo *figli*, i quali nascono dal peccato che diremo *padre*, eccovi la dottrina del Rosmini ⁽⁴⁾: « Ciò che » rimane del peccato originale (*cioè quel peccato che è la mala inclinazione della volontà naturale, la concupiscenza*) dopo il bat- » tesimo, è tuttavia fonte di molti disordini morali che avvengono » attualmente nell'uomo di necessità: i quali però non s'imputano a » colpa nè naturale, nè personale.... »

Ed è poi ciò che altrove vi accennai dirsi dal Rosmini con queste altre parole ⁽⁵⁾: « È un peccato solo in radice; ma di questa radice » escono fuori siccome altrettanti suoi tralci molti e molti peccati » nel corso dell'umana vita ».

Io già capisco che v'imbroglia alquanto la mente quel peccato

(1) Tratt. della Cosc. l. c. pag. 65 b-e.

(2) Tratt. della Cosc. ivi pag. 58 b.

(3) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. VI. art. II. pag. 72 c.

(4) Tratt. della Cosc. ivi cap. V. art. II. § 3. pag. 58-59.

(5) Tratt. della Cosc. ivi pag. 64 a.

radice o fonte di peccati, perchè l'autore parla proprio del peccato originale. Ed anche a me l'affare sembra alquanto scabroso. Imperocchè i peccati originali in confessione non si rimettono, anzi S. Tommaso dice che del peccato originale nemmeno si può fare l'atto di contrizione. Per cancellarlo si potrebbe provare a battezzarsi una seconda volta; ma anche questo non si può fare, se non vogliamo diventare anabattisti: e poi chi sa, se il Rosmini anche così lo troverà cancellato: al certo chi non crede nel primo battesimo non so se crederebbe molto al secondo. Stando poi alla dottrina cattolica quando si è morti non v'è più rimedio. Del resto dove termineranno poi queste anime? In paradiso no, perchè peccati in paradiso non v'entrano. All'inferno no, perchè il Rosmini assicura che è tolta la dannazione. Sicchè io non so proprio dove le anime dei battezzati anderanno a finire, molto più che il purgatorio dopo il giudizio universale non vi sarà più. Ma lasciamo per ora questa questione incidente: vedrete a suo luogo come il Rosmini saprà trovare un battesimo di nuova specie. Intanto tenete fisso quello che l'autore ha ripetuto, che nè radice nè tralci, che sono i peccati necessarij attuali, si possono imputare all'uomo battezzato.

546. E vedetene altra conferma⁽¹⁾: « Nell'uomo battezzato » non esiste il peccato se non di prima specie, cioè senza dannazione alcuna... e il difetto non resta che in una volontà inferiore, » che si chiama concupiscenza. Alla stessa classe (di peccati) appartengono quegli atti che nascono inevitabilmente dal fonte della » concupiscenza originale, come i primi moti (*con tutti i consensi prestati*)⁽²⁾ *necessariamente alla concupiscenza*, i quali atti procedono dal peccato abituale di origine (*che già voi sapete restare sempre li*) ». Eccovi dunque i peccati dei battezzati, purchè sieno necessarij (e voi sapete che necessarij sono dessi tutti quanti), senza dannazione.

547. Ve ne adduco anche altra testimonianza; e poi non più per non annojarvi. « Col battesimo, così il Rosmini⁽³⁾, non si distrugge » la mala volontà naturale (*cioè il peccato abituale d'origine, come avete veduto sopra*), ma le se n'aggiunge una soprannaturale, che » cuopre per così dire la naturale, e impedisce che quella perda

(1) Tratt. della Cosc. l. c. c. VI, art. I, pag. 70 b.

(2) Sopra n. 435-500.

(3) Tratt. della Cosc. l. c. art. II, pag. 74 d.

» l'uomo. Onde il Salmista: *Beati quelli, le iniquità dei quali furono rimesse, e i peccati dei quali furono coperti*: — dove si fa la differenza fra le iniquità, che si rimettono e i peccati che si cuono, e sembra che per quelle si voglia intendere le colpe attuali e libere, qual è ⁽¹⁾ il peccato originale riferito ad Adamo che lo commise, e per questi i peccati non liberi di quelli che appartengono al popolo di Dio, e che però non ne ricevono più danno alcuno, qual è ⁽²⁾ il peccato originale ne' discendenti e le necessarie conseguenze di questo peccato, i moti inevitabili della concupiscenza » (e i consensi a questi prestati).

Avete veduto come qui il Rosmini vi ripete che i battezzati non ricevono più nocumento alcuno dai peccati non liberi?

Dunque le testimonianze e molteplici e chiarissime dell'autore ogni dubbio escludono sul fatto, che egli insegni i peccati necessari non imputarsi ai battezzati, nè questi da tali peccati ricevere nocumento alcuno o veruna dannazione. Quindi intenderete il valor di queste altre sue parole ⁽³⁾: « La volontà di sua natura non è necessitata a volere il male se non da qualche pravo affetto, e in questo sta la reità; poichè negli uomini battezzati può sempre essere vinta col l'aiuto della grazia ricevuta, la tentazione, che inclina l'uomo naturalmente al male, o certo può esser resa priva di dannazione: perocchè *nihil damnationis est iis qui sunt in Christo Jesu* ».

Avete mai veduto presso alcun cattolico scrittore questa disgiuntiva: si può da un cristiano o vincere la tentazione o renderla priva di dannazione? Presso noi cattolici la bisogna procede così: se vinco la tentazione, allora per me non v'ha dannazione: ma se non vinco la tentazione, non si scappa per me la dannazione. Ma voi acuto come siete vi accorgerete, che dietro a' suoi principj così doveva scrivere il Rosmini: dappoichè o la grazia prevalente e trionfatrice fa sentire all'uomo maggior dolcezza in Dio che non sia la dolcezza del peccato ⁽⁴⁾, e allora irresistibilmente egli vuole il bene ⁽⁵⁾ e vince il peccato; o dopo aver molto lottato ⁽⁶⁾ cede alla tentazione, ed egli ⁽⁷⁾ pecca bensì spontaneamente, cioè necessariamente, ma però il peccato è *privo di dannazione* perchè l'uomo è battezzato.

(1) Rispo. al f. E. o. CXIII, pag. 267. al. 279 in nota. (2) Ivi in nota.

(3) Tratt. della Cosc. lib. III. sez. I. cap. II. art. II. § 1. pag. 140 c. (4) Sopra n. 279.

(5) Ivi. (6) Sopra n. 529. (7) Ivi.

548. Nella dottrina fin qui esposta dal Rosmini ben saria facile, come v'accorgerete, mostrarvi esplicitamente o implicitamente contenute più eresie condannate dal S. Concilio di Trento. Ma tornerà più in acconcio il parlarne altra volta.

Alcuni punti soltanto qui toccherò colla maggior brevità, uno riguardo alla morale, e due o tre riguardo al dogma.

E quanto alla sana morale, ditemi in fede vostra, può egli un cattolico esserne contento?

Non bastò dunque al Rosmini d'insegnare che il solo istinto animale senza concorso della volontà può condurre l'uomo a fare tutti gli atti e funzioni di cui è capace una bestia ⁽¹⁾, e che di attribuire le azioni all'istinto era *buona ragione* il sapersi che un bruto può fare altrettanto: non gli bastò aggiungere che ragione sicura di doverle attribuire all'istinto era quando la bestiale soddisfazione si ottenesse con diletto, prontezza e facilità ⁽²⁾, o con tali difficoltà almeno che fossero superabili da una bestia: non gli bastò di attribuire al puro istinto per sùno ⁽³⁾ l'andare in traccia dei luoghi, persone e oggetti opportuni ad appagare gli animaleschi appetiti, e il mettersi nelle posizioni e atteggiamenti idonei a godere i piaceri; non gli bastò di cercare ogni via ⁽⁴⁾ per escluderne la colpa o in causa, o in atto fino a metterci sotto gli occhi il bel quadro della volontà che non ha altra forza che di stare a vedere le sozze brutalità, alle quali secondo lui l'istinto muove l'animale senza potere nè acconsentire nè sconsentire ⁽⁵⁾, e mise ogni studio a persuadere che gli uomini s'ingannano ⁽⁶⁾ in credere d'aver le forze di opporsi ai giuochi dell'istinto animalesco: sicchè larga tanto apri in questa parte la via alla licenza da disgradarne le infami dottrine di Michel De Molinos ⁽⁷⁾.

549. Quasi tutto questo non bastasse, e prescindendo anche da pensamenti sì licenziosi, eccolo da un altro lato a persuadere che operando l'uomo sempre con la volontà necessitata sia che operi senza oppure col dettame della coscienza, sia che faccia avanti di agire qualche deliberazione o non ne faccia veruna, sia che ceda a un'impressione sola o fra più impressioni alla più forte, sia che venga mosso ad agire dalla concupiscenza, che essendo volizione

(1) Sopra n. 418-421. (2) Sopra n. 424-425. (3) Sopra n. 429. (4) Sopra n. 433-441.

(5) Sopra n. 386-391. 439-441. (6) Sopra n. 444-448. (7) Sopra n. 450-452.

virtuale e limite di libertà, muove la volontà irresistibilmente all'azione; per tutti e singoli questi capi di dottrina bisogna incontrastabilmente concludere, che l'uomo ogni qual volta pecca, a peccare è spinto da inevitabile necessità. E intanto soggiunge che i peccati necessarj a un battezzato non s'imputano nè a colpa personale nè a colpa naturale, o con altre parole riescono ad essere peccati sì, ma senza imputazione e senza dannazione, di modo che il battezzato non ne riceve più nocumiento alcuno.

Or chiedo io: che sarà del popolo cristiano, quando si compia il desiderio del Rosmini ⁽¹⁾, che sianvi scrittori, i quali col togliere le frasche fra cui coteste dottrine sono avvolte, le rendano popolari, sicchè la moltitudine tutta possa leggere, ed intendere quanto legge? Che sarà del buon costume, quando, ad usare l'espressione dell'autore ⁽²⁾, queste arcane dottrine non sieno più *vestite di rüvida scorza e di vocaboli tecnici*, ma si trasfondano nel popolo in maniera, che a tutti sia dato di gustarle e di imbeversene?

550. Si faccia intendere un poco al popolo, che se si trasgrediscono le più sacre leggi di natura, già sarà stato non già la volontà, ma l'istinto che ha fatto giuocare l'animale, e che una regola per assiecurarsi di ciò si ha nell'osservare se altrettanto può fare una bestia; nè doversi l'uomo molto turbare per quanto frequenti sieno questi giuochi, perchè mentre l'istinto si prendeva le bestiali soddisfazioni o non si riflette alla legge, o la volontà non potè trarre forza dalla considerazione della legge, sicchè la poverina non poteva nè accontentare nè scusare essendo tutta la forza radicale dell'uomo esaurita nel-ginoco bestiale e rimasta alla volontà solo quella di stare a vedere oziosa que' giuochi, se pur l'istinto non l'aveva ancora legata, eccitavi di più un moecichino alla bocca onde non zittisse: si faccia intendere al popolo, che il credere di avere forza più che di stare a vedere le rappresentazioni che offre l'istinto facendo giuocare l'animale è un inganno da cui vanno esenti gli uomini savi e riflessivi, che fanno *le continue sperienze*.

Si insegni al popolo, che se pure è intervenuta anche la volontà nel commettere un delitto, queste le sono cose che avvengono di necessità, nè se ne può fare a meno: chè se si pecca, non se ne ha veruna colpa.

(1) Filos. della Polit. pag. 85. (2) Ivi.

Si renda al popolo famigliare la persuasione, che (mi servo sempre degli esempi e delle espressioni dell'autore) per quanto spesso si abbia a ripetere cogl'incestuosi amanti del poeta, - *Ma solo un punto fu quel che ci vinse*, - per quanto l'uomo sia tratto e rapito all'estasi delle bellezze, per quanto si abbandoni al delirio e al fuoco amoroso, per quanto il trasporti l'inclinazione fisica dei due sessi, parte bensì materiale dell'amore, ma che l'uomo colla ragione trasforma, subligia, spiritualizza, anzi proprio innalza agli onori divini, per quanto si dia ai godimenti del senso (che saranno poi i sacrificj offerti alla divinità che a forza di trasformare, sublimare e spiritualizzare si ha formato con la materia della fisica inclinazione de' due sessi), per quanto s'immerga nel fondo della sensualità sino a restarne disfatto e distrutto il corpo (il che sarà una specie di perfetto olocausto alle dette divinità, non altrimenti che il martirio consisterà nel farsi anche scannare onde giungere a sfogare una passione, siccome appunto gli accennati incestuosi amanti del poeta), per quanto l'uomo resti preda di un bisogno indefinito di nuove sensazioni e di un prurito morboso di soddisfarsi con esse, per quanto sia perduto a dare sfogo agli istinti e bisogni spurj della concupiscenza e delle altre passioni peccaminose, siechè non si occupi che di loro nè attenda che a cercarne la soddisfazione qual unico fine che gli sta immobilmemente presente, e in una parola per quanto viva bestialmente, e faccia fascio di ogni erba, quasi avesse in sè incarnati i sette vizj o peccati capitali, cominciando dalla superbia fino all'accidia; non ostante tutto ciò non v'è nessuna buona ragione di turbarsi, perchè finalmente queste cose tutte sono di quelle che avvengono all'uomo per necessità, e i peccati necessari, (già si sa) ai battezzati non si imputano, non è a temerne dannazione, e non se ne riceve più danno o nocumento alcuno; sì, comincino e gli scrittori nei libri ed anche nelle gazzette, e i predicatori dal pulpito, e i parrochi dall'altare, e i catechisti dai palchi, i maestri e le maestre nelle scuole, e i genitori nelle famiglie a insegnare tutte queste egregie cose (e così, secondo il Rosmini si dovrà fare, perchè egli protesta d'aver scritto per purissimo amore della verità, dopo lunghi studj e profondissime e attentissime e finissime osservazioni, e se ciò non basta dirà ⁽¹⁾ d'aver scritto quel che Iddio gli ha proprio ispirato), e poi ditemi se

(1) Sopra n. 259.

vi sarà qualche speranza, che il genere umano e principalmente i cristiani si distinguano poi dalle bestie tranne la forma esterna!

Voi, che avete letto la serie delle cose propostevi, buon giudice sarete, se queste sieno esagerazioni mie, o non anzi un fedele quadro di ciò che trovasi pubblicato e stampato nei libri del filosofo roveretano.

Ecco, o carissimo, dove termina quella severità in morale, la quale giunge a condannare di peccato l'ignoranza invincibile, e i primi moti della concupiscenza! Eccovi dove termina l'affettato zelo della sana e santa morale, che spinse il prete roveretano a mettere in discredito gli altri dottori, e a mordere tra gli altri il santo vescovo Alfonso de Liguori, e il venerabile Paolo Segneri. Ma non è a farne le meraviglie! Anche il Bergier già osservò ⁽¹⁾ che tutte le sette, le quali attaccarono il dominio del libero arbitrio, sempre affettarono una morale rigida e austera, mentre insegnavano una dottrina la quale tende a giustificare ogni delitto.

551. E notate bene, o amico, il pericolo di queste dottrine sotto altro aspetto. Si finga che pochi giungano a capire ciò che l'autore ha insegnato con tale cautela ⁽²⁾ temendo di sollevare troppo contro sé la pubblica opinione. Cesserebbe forse il pericolo da temersi da coteste opere?

È cosa notoria quanti sforzi si facciano da una grossa mano di gente dissoluta per togliere dal decalogo principalmente il sesto precetto: hanno del continuo in bocca e si studiano di persuaderlo, che gli sfoghi brutali delle concupiscenze della carne sono necessità di natura, bisogni ingenerati all'uomo, azioni indifferenti non altrimenti che il nutrirsi, il dissetarsi e simili; e al più doversi avere qualche cautela, affinché l'uso eccessivo non pregiudichi alla sanità.

Ora è egli opportuno, che in tali circostanze vengasi in opere accreditate a dipingere le brutali passioni da un lato sotto il seducente aspetto di delirj e fuochi amorosi, di bellezze che rapiscono in estasi di gentili amori, di inclinazioni de'sessi spiritualizzate e divinizzate, di errori per sorprese che in un punto solo vincono, di consigli d'amiche infide (le passioni); da un altro lato poi si esprimano coi blandi nomi di bisogni presenti, di bisogni istintivi, di bisogni spurj, di bisogni delle passioni e della concupiscenza, di bisogno indefinito

(1) Dia. Teol. V. Libertà. (2) Apolog. 313 b.

di sensazioni, di pruriti morbosi di soddisfarsi, e simili? È opportuno che tanto di studio si ponga a persuadere agli uomini la infinita potenza di queste passioni brutali, dipingendone con vivi colori ed esagerando *l'urgenza, la vivacità, l'impeto, la gagliardia* dei carnali appetiti; e quindi poi si ponga ogni cura a persuadere che *nel fatto* l'uomo per la nativa infermità, per la nativa lentezza della ragione non può loro tener fronte, nè ha forze pari a resistere, e finalmente concludere (conclusione che il Rosmini per varie strade, come vedemmo, si sforza d'insinuare il più copertamente che possa), che quando si cede alle passioni, vi si cede per necessità, e che la necessità di prestare il consenso e di abbandonarsi a cercare la soddisfazione de' brutali appetiti proviene, com'ei dice ⁽¹⁾, dalle *naturali e immutabili leggi della spontaneità?*

Basta: staremo a vedere i belli effetti di cotanto nobili pensieri, quando il numero dei discepoli rosminiani sia cresciuto un poco più.

552. Tocco di volo tre corollarj dogmatici delle dottrine esposte, e finisco. E in prima chiamo voi per giudice, e vi chieggo: Se l'uomo pecca sempre per necessità, si può egli dire che dipenda dal suo arbitrio che le opere sue sieno malvagie? A me pare di no. Intanto eccovi un canone del Concilio di Trento, dove, testimonio Domenico Soto, teologo in quel concilio ⁽²⁾, si fulmina la dottrina luterana su la necessità di peccare ⁽³⁾: *Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas, malas facere...; anathema sit.*

553. *Corollario secondo.* Il Rosmini insegna che tutti i peccati si fanno per necessità: e aggiunge che i peccati necessarj nè si imputano ai battezzati, nè portano più alla dannazione, nè recano nocumento alcuno. La conseguenza è chiara chiarissima, che dunque nessuno de' battezzati può più andare nè all'inferno nè in purgatorio. Comunque poi noi non sappiamo spiegare come possa andare in paradiso chi muore col peccato originale nell'anima, giacchè incidentemente vedemmo già ⁽⁴⁾ insegnarsi dal Rosmini che questo peccato resta dopo il battesimo, vedrete tuttavia che egli saprà trovare (come dissi) qualche altro sacramento, il quale sappia fare ciò che non giunge a fare il battesimo dei cristiani, che tolga cioè non so se in questo o nell'altro mondo (che questa sarà questione difficile a scio-

(1) Antrop. lib. IV, cap. XI, art. I, pag. 553 b-d.

(2) De Nat. et Grat. cap. XVI.

(3) Sess. VI, can. VI.

(4) Sopra n. 147-543.

gliersi anche nelle rosminiane teorie che vedrete) il peccato originale, e così per qualche porticella farà entrare le anime tutte in cielo.

Quindi è che il S. Concilio di Trento avrà un bel dire ⁽¹⁾: *Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur... usque adeo praesumere debet, ut certo statuatur, se omnino esse in numero praedestinatorum.* Avrà un bel ripetere ⁽²⁾: *Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc speciali revelatione didicerit, anathema sit.* Chi creda al Rosmini più che alla S. Chiesa, anzi allo Spirito Santo (e di discepoli tanto devoti al nuovo maestro potrei già indicarne qualcuno, di cui ho letto qualche brochure), sa di certo che il paradiso non gli può mancare. E la cosa è manifestissima. Poichè per un battezzato l'unica strada a noi nota per non andare al paradiso, ma arrivare all'inferno, è ribellarsi a Dio e far delitti. Ora per andare all'inferno, secondo il Rosmini, non giova fare dei peccati, se ne facessero anche de' più diabolici in malizia e in moltitudine senza numero, perchè a un battezzato non s'imputano più nè recano nocumento. Dunque chi crede al Rosmini può star sicuro che il paradiso è per lui, e che persevera sino alla morte.

554. *Corollario terzo.* Come il Rosmini insegna che ogni qual volta l'uomo peccchi, sempre pecca per necessità, così insegna che ⁽³⁾ « una » volontà necessitata trae seco il concetto di una volontà più debole » delle forze necessitanti » : o come dice con altre parole ⁽⁴⁾ : « Acciocchè una volontà sia necessitata..., egli è bisogno supporre » che i moventi che la determinano siano maggiori delle forze che » ella può opporre ».

Ora non vi parrebbe, o amico, che ciò equivalga al dire, che quando dall'uomo si pecca per necessità, alla volontà, *secundum praesentes, quas habet vires*, è impossibile osservare i precetti della legge divina?

555. Io trovo infatti che il Rosmini, ottimo interprete di sè stesso, lo dice poi anche esplicitamente.

Ponete mente a queste sue espressioni, che tolgo dai passi già messi a voi sott'occhio altre fiate ⁽⁵⁾: *La volontà NON PUÒ tenersi con-*

(1) Sess. VI. cap. XII.

(2) Sess. VI can. XVI.

(3) Antrop. lib. IV. cap. XI. art. II. pag. 533 a.

(4) Antrop. lib. I. pag. 454 d.

(5) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 3. pag. 425 a.

tro gl'impeti e agl'insulti dell'istinto; ⁽¹⁾ « la volontà umana si trova » immensamente pressata, angustata, senza luogo di ritiro, SENZA » SCHERMO, SENZ'ARMI VALEVOLI ALLA DIFESA » ⁽²⁾; « Vediamo come la » volontà POSSA O NON POSSA tener fronte all'istinto... » (e voi già sapete che la decisione dell'autore è la negativa). ⁽³⁾ « Acciocchè le » SIA POSSIBILE preferire la strada della giustizia... » ⁽⁴⁾ Dee AYER » VIRTÙ... da rattenere per qualche poco l'assenso... Or questo è » ciò che ella NON PUÒ...: ⁽⁵⁾ La volontà pressata cede... NECESSA- » RIAMENTE, perocchè TROVANDOSI SPOSSATA... NON SA nè pure per » poco sospendere l'assenso...: ⁽⁶⁾ La volontà inferma NON PUÒ sem- » pre sospendere il giudizio pratico (il consenso)...: ⁽⁷⁾ FORZA È che » la volontà stessa consenta alla passione ».

Sebbene poi a queste espressioni l'autore vada aggiungendo la particella *talora*; noi già osservammo che questi *talora* riguardano i casi in cui l'uomo pecca, e si oppongono a certi altri *talora*, in cui l'uomo non pecca, perchè la grazia trionfatrice e irresistibile fa trovare in Dio maggior dolcezza della dolcezza del peccato: sicchè questi *talora* hanno tanta estensione, quanta ne hanno i casi ne quali l'uomo cede alla tentazione. E in vero secondo il Rosmini non si pecca mai se non con la volontà necessitata; e l'essere necessitato importa, come s'è visto, che le forze determinanti e necessitanti la volontà sieno maggiori di quelle forze che la volontà può opporre. Dunque il NON POTERE resistere alla tentazione, e perciò l'ESSERE IMPOSSIBILE *secundum praesentes vires* l'osservare la legge divina, si estende a qualunque volta in fatti si cada in alcun peccato.

556. Ora tre quesiti sono brevemente a farsi: 1.^o Questa dottrina riguarda eziandio i giusti?

Risp. Non v'ha dubbio. Aprasi il Trattato della Coscienza ⁽⁸⁾, e si vedrà che il Rosmini estende la dottrina della volontà necessitata a peccare a quelli eziandio fra gli uomini, i quali ⁽⁹⁾ hanno la volontà superiore sanata, l'anima ⁽¹⁰⁾ riabbellita di grazia, e ⁽¹¹⁾ il principio supremo unito a Dio.

2.^o Ammette o no l'abbate Rosmini che in tali casi i giusti ab-

(1) Antrop. ivi pag. 428 a. (2) Antrop. ivi pag. 451 d. (3) Antrop. ivi pag. 452 d.

(4) Ivi pag. 454 d. (5) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. IV. art. III. § 3 pag. 48 a.

(6) Ivi cap. V. art. II. § 3. pag. 64 a. (7) Ivi pag. 65 a. (8) Pag. 58-66.

(9) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. art. II. § 3. pag. 64 e. (10) Ivi pag. 61 d.

(11) Ivi pag. 65 d.

biaho la grazia necessaria, affinchè l'osservanza della divina legge non resti impossibile?

La risposta non è difficile. Perocchè se egli insegna che anche il giusto infrange *per necessità* la legge, per ciò stesso dice che la sua volontà è comparativamente più debole, ossia che non ha forze pari da opporre alle maggiori forze dei mali istinti che la muovono a trasgredire i divini precetti. Quando dunque il giusto cada in peccato, o non ebbe verun sussidio di forze dalla grazia, o tanto non ne ebbe che non restasse ad ogni modo comparativamente più debole a fronte delle forze della tentazione.

Di più, noi già vedemmo ⁽¹⁾, che secondo la dottrina del Rosmini l'eccitamento della grazia è una *volizione virtuale*, da cui la volontà *irresistibilmente* è mossa a volere: vedemmo che secondo il Rosmini la grazia è *irresistibile*. Dunque se l'uomo avesse cotesta grazia *irresistibile*, la quale con la dolcezza celeste maggiore della dolcezza terrestre gli desse forze prevalenti alle forze necessitanti dell'opposta *volizione virtuale* che è la concupiscenza, egli è evidente che l'uomo non peccerebbe più, perchè sarebbe necessitato a non peccare. Pecca egli? Dunque nemmeno ebbe dalla grazia sufficienti forze da opporre alla necessitante concupiscenza.

3.º Il Rosmini suppone egli che la volontà, per quanto può, si sforzi a resistere?

Risp. Certamente. Perocchè insegna ⁽²⁾ che la *resistenza* della volontà, allora solo cessa quando lo stimolo dell'istinto perverso è come infinito, e l'opposto stimolo, onde provengono le forze alla volontà, è come nullo. Di più, insegna che la volontà, quando il possa ⁽³⁾, lungamente lotta e combatte avanti di cedere e di consentire al peccato.

557. Dalla soluzione intanto di cotesti tre quesiti manifestamente si raccoglie, che secondo la dottrina del Rosmini anche l'uomo giusto perciò pecca, perchè comunque si sforzi per resistere alla tentazione, nonostante, secondo le forze che ha allora, gli è impossibile osservare la legge, nè ha la grazia, per cui l'osservanza de' precetti gli si faccia possibile.

Ora qual giudizio può e dee farsi di tale dottrina? Ecco gl'inse-

(1) Sopra n. 251. (2) Antrop. lib. III. sez. II. cap. XI. art. II. § 3. pag. 435 a-b. Sopra n. 494.

(3) Tratt. della Cosc. lib. I. cap. V. art. II. § 3. in nota. Sopra n. 529.

gnamenti medesimi, espressi nella prima delle famose cinque proposizioni estratte dal libro dell'ipocrita d'Ipri: *Aliqua Dei praecepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.*

Ed eccone il giudizio pronunciato dall'infallibile tribunale della Chiesa⁽¹⁾: *Primam praedictarum propositionum... TEMERARIAM, IMPIAM, BLASPHEMAM, ANATHEMATAM DAMNATAM, ET HAERETICAM declaramus et uti talem damnamus.*

E il S. Concilio di Trento⁽²⁾: *Nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti (debet), Dei praecepta homini justificato ad observandum esse impossibilia.*

E di nuovo il medesimo Concilio ecumenico⁽³⁾: *Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit.*

558. Nè già è immune da censura la dottrina dell'autore anche per quella parte la quale riguarda gli uomini non giusti. Eccevi intanto un decreto dommatico nella Bolla *Auctorem fidei* in condanna del sinodo giansenistico in Pistoja ragunato⁽⁴⁾: *Qua parte generaliter innuit (una proposizione del conciauolo), hominem praevaricatorem evasisse per inobservantiam legis, quam impotens esset observare; quasi impossibile aliquid potuerit imperare qui justus est, aut damnaturus sit hominem pro eo quod non potuit vitare, qui pius est, FALSA, SCANDALOSA, IMPIA, IN BAJO DAMNATA.*

559. E fin qui per questa volta. Mi scriveste voi che nella brigata degli amici, leggendosi le precedenti lettere, facevate gran risate ogni volta che qualeuno andava ricordando la sentenza pronunciata dal Rosmini⁽⁵⁾, che cioè il giansenismo è già abbattuto, e che egli proprio lo ha tanto perseguitato nelle sue opere fino a svelarlo e schiantarlo dalle radici. Anche in leggere questa non mancherà dunque materia da ridere.

Mi importunate poi, perchè io vi vada rammentando se il Rosmini nella seconda edizione abbia fatto notabili correzioni. Se non l'ho fatto ora, lo farò poi, sebbene ciò è fuori del mio intento, come già⁽⁶⁾ vi feci osservare.

(1) Nella dogmatica Bolla d'Innocenzo X. Cum occasione.

(2) Sess. VI. cap. XI.

(3) Sess. VI. can. XVIII.

(4) N. 19.

(5) Sopra n. 285.

(6) Sopra n. 185.

Del resto credete voi al Rosmini, o non ci credete? Già vel dissi, nella lettera dedicatoria della seconda edizione del Trattato della Coscienza ha detto nettamente che mutazioni SOSTANZIALI non vi sono. Dunque per confessione dell'autore, o v'adduca io i testi dell'una o dell'altra edizione, quanto alla SOSTANZA degl' insegnamenti devono dire lo stesso. E voi già ne aveste una prova luminosa ⁽¹⁾, quando vi parlai della terza proposizione eretica di Giansenio. L'autore al proposito di quella dottrina fece qualche mutazione, cassò alcune parole, ma mantenne la parola che la sostanza dovesse rimanere la stessa. E infatti quell'eresia egli ve la lasciò. Addio.

(1) Sopra n. 194-202.

FINE DEL PRIMO VOLUME.



VIAG 207423

INDICE DEL PRIMO VOLUME

LETTERA PRIMA

NELLE OPERE DEL ROSMINI S' INSEGNA LA TERZA PROPOSIZIONE DI GIANSENIO.

Occasione di queste lettere. — Azioni morali senza coscienza (3). — Sono azioni meritorie (3-5). — Polemica poco leale (6-7). — Nel comune linguaggio tali azioni non sono libere (8-11). — Descrizione fattane dal Rosmini (12). — Linguaggio proprio del medesimo (13). — Tali azioni non sono libere nemmeno secondo il vocabolario rosminiano. Si conchiude che con la moralità senza coscienza s' insegna l'eretica dottrina della terza proposizione di Giansenio (14-19) Pag. 1-15

LETTERA II.

TRE NUOVI ARGOMENTI DELLA STESSA ERESIA.

Se molto si richiedesse a scorgere nelle opere del Rosmini quell'errore. — Grado di moralità è grado di merito (22) — eppure la moralità è senza libertà (22-23). — Senso delle voci volontà e volontario (24-25). — Eresia che ne discende (26). — Merito nuovamente ascritto all'operare senza coscienza, e senso della voce *colpa* (27-29). — Tre ragioni dell'esser quell'operare necessario, e però dell'eresia (30-34). — Azioni necessario imputabili a *colpa*, cioè demeritorie: quindi nuova professione della stessa eresia (35-37) . . . 16-25

LETTERA III.

ALTRA VIA PER CUI IL ROSMINI INSEGNA LA MEDESIMA ERESIA.

Se le opere del Rosmini sieno emendabili col mutare qualche frase (38). — Quante volte l'autore sia convinto del detto errore (39) — Moralità dietro la legge formulata, e moralità dietro l'esigenza degli enti (40-41). — Sofisma (42). — Moralità senza coscienza, ossia dietro l'esigenza degli enti con sei caratteri di azione necessaria (43-49). — Eresia che ne risulta (50) . . . , " 16-33

LETTERA IV.

TERZA PROPOSIZIONE DI GIANSENIO INSEGNATA PER ALTRO MODO.

Operare con coscienza è operare con la legge formulata e astratta (52). — Operare senza coscienza è operare senza norma o concetto astratto (53-55). — Premura d'inculcare la detta eresia (54). — L'operare senza norma o concetto astratto non è libero (56). — Confermazione col ravvicinamento dei dettagli di più opere. — Se ne deduce l'eretico errore (61). " 34-40

LETTERA V.

DUE ULTERIORI PROVE DEL MEDESIMO ERRORE ERETICALE.

Male estesissimo nelle opere del Rosmini (62). — Quando senza coscienza si faccia il bene (63). — Incoerenza (64). — Quando senza coscienza si faccia il

male (65). — Necessità d'agire nell'una e nell'altra circostanza, o quindi eresia (66). — Merito con azioni necessarie attribuito ancora allo stato d'innocenza in Adamo (67-73) Pag. 41-46

LETTERA VI.

COME SI PROVI ESISTERE UNA MORALITÀ SENZA COSCIENZA.

Tessitura di equivoci e di sofismi (74-90). — Saggio di filologia (93) . . . " 47-59

LETTERA VII.

ERESIA DELL'OSCURAMENTO NELLA CHIESA.

Moralità senza coscienza sfuggita alla vista comune (92). — Essa consiste nella eretica unione di merito o azione necessaria (93) — nel peccato trovato nella concupiscenza, ne' primi moti, e nei consensi prestati necessariamente al peccato (97-98). — Se l'autore abbia il merito d'invenzione, o prima scoperta (99-101). — Eresia della vista oscuratasi alla Chiesa (102). — Aggiunta di una bestemmia (103) " 60-66

LETTERA VIII.

TERZA PROPOSIZIONE DI GIANSENIO RIBADITA.

Atti morali posti con coscienza, e meritorj (104-105). — In tali atti non v'è libertà (106-108). — Difficoltà sciolta: elezione senza libertà (109-119). — Estensione dell'eresia (126) " 67-73

LETTERA IX.

ACCORDO ERETICALE DI LIBERTÀ, NECESSITÀ E MERITO.

Atti morali o colla coscienza, o senza coscienza asseriti liberi (122-125). — Se ciò scusi la dottrina da eresia (126). — Sentenza del Marnaechl (127). — Gli stessi atti dipinti contraddittoriamente come necessarij (128). — Altre contraddizioni, ed unico consuetudinario legittimo secondo la S. Sede (129). — Dottrina sopra la libertà, che toglie la contraddizione (130). — Libertà ristretta all'immunità da una necessità estrinseca, e tuttavia meritoria (131-133). — Necessità che si accorda con libertà (134-135). — Consuetudinario (136) . . . " 74-83

LETTERA X.

QUATTRO NUOVE PROVE DEL CONGIUNGERSI ERETICALMENTE NECESSITÀ E MERITO.

Necessità e merito in tutte le azioni umane (137). — Dogma sull'essenza della libertà malmenato, e decisioni della Chiesa illuso (138-142). — Eresia del merito senza libertà fatta saneiro dalla Chiesa (143). — Una difesa del Rosmini (144). — La stessa eresia nella sua Apologia (145). — La medesima eresia nella dannazione tribuita ai peccati necessarij (146-148). — Peccato originale superstito dopo il battesimo (147). — Eresia dei peccati necessarij con dannazione messa in bocca a S. Paolo apostolo (148). — Nuova difesa del Rosmini: Dio per istinto manda all'inferno per peccati necessarij (150-152) " 84-95

LETTERA XI.

DOTTRINA DEL MERITO SENZA LIBERTÀ RIPETUTA QUATTRO ALTRE VOLTE.

Sfida infelice del Rosmini (153) — Giudizj pratico-merali necessitati (154) — originali necessariamente dalla concupiscenza (155-158). — Eresia nel trovarli colpevoli, elio demeritorj (159-163). — Contraddizioni (164-166). — Eresia apparentemente disdetta, e poi ridetta (167-168). — La medesima eresia nella ferma condannata da Alessandro VIII. (169). — Opuscolo misterioso (170). — Anch'esso brutto della stessa eresia (171). — La medesima eresia ripetuta nell'Apologia: Alessandro VIII con la Chiesa messo tra gli eretici pelagianj (172-173). Pag. 94-104

LETTERA XII.

DEL CENSURARE.

Dispiacere di alcuni al vocaboli di eresia, o di eretico: delicatezza soverchia (175). — Carle Brignelet e Melehier Cano (176). — Savie giudizie del Rosmini (177-179). — Eccellenti principj regolatori di tutte le discussioni letterarie (180-182). » 103-111.

LETTERA XIII.

SECONDA EDIZIONE DI DUE OPERE DEL ROSMINI NIENTE MIGLIORE DELLA PRIMA.

Ristampa dell'Antropologia e del Trattato della Coscienza (185) — Osservazione generale (184-185). — Mutazione rilevante sul merito senza libertà (186). — Difficoltà di conciliare tal mutazione con altre sentenze (187-188). — Altre difficoltà dal lato storico (189-193). — Resta intatta l'accusa di eresia (194). — Pertinacia nella dottrina eretica del merito senza libertà (195-198). — La stessa pertinacia nella ristampa dell'Antropologia (199-200). — Grave mutazione in peggio (201). — Valore delle allegazioni di proposizioni condannate (203). » 112-123

LETTERA XIV.

ANTIDIALETTICO RAGIONARE SOPRA LE COSE DEL ROSMINI.

Ragioni d'imporre silenzio alle censure (204-206). — Fama di buon cattolico: Michele De Molines (207). — Uomo non condannato. — Silenzio della S. Sede procurate sempre dal settarj (208). — Scipione Ricci col suo Sinodo. — Riflessioni di Quesnelle (209). — Proteste di attaccamento alle sentenze della Chiesa. Antonio Arnaldo, Quesnelle (210-212). — Proteste mazziose (213). — Alta riputazione per dottrina, grade, integrità di vita, zelo (214-219). . . . » 124-134

LETTERA XV.

CONTINUAZIONE DEL PRECEDENTE ARGOMENTO.

Elogi. — Plausi popolari (220). — Giudizj sopra le cose filosofiche (221-223). — Epocche da distinguersi (224). — Condizioni al valere degli encomj (225-226). — Lettori delle opere del Rosmini (227-229). — S. Alfonso Liguori e il Rosmini (230). — Onde la mancanza di reclami (231). — Le cinque proposizioni di Giansenie canonizzate (232). — Altra causa del non reclamarsi (233). — Approvazioni della Guida spirituale del Molinos, Bartoli e Segneri repressi (234). — Nensigner Fleriet e il card. Bena. — Conclusione (235-237). . . » 133-147

LETTERA XVI.

L'ERETICO SISTEMA DELLE DUE DILETTAZIONI NECESSITANTI IN ABITO FILOSOFICO.

Dilettazioni necessitanti di Giansenio (239-240). — Volizioni virtuali necessitanti (241-243). — Conspicenza necessitante al male (244-246). — Opere malvagie necessitate (247-250). — Grazia necessitante al bene (251). — Due eresie (253). — Terza e quarta eresia nella necessità congiunta alla libertà e al merito (253-259). — Contraddizioni: il Borgo, Pio VI e Seipione Ricci (257-258). — Storia di una emendazione nella seconda edizione dell'Antropologia; suo valore e sincerità delle proteste (260-264). Pag. 148-161

LETTERA XVII.

L'ERETICO SISTEMA DELLE DUE DILETTAZIONI NECESSITANTI IN ABITO VOLTARE.

Scrittori inventori, e scrittori popolari (265-266). — I due allettamenti (267). — Rosmini, Quesnello e il Re Profeta (268-270). — Le due dolcezze (271-272). — Grazia necessitante, e cooperazione necessario-libera (273-274). — Gradazioni delle due dolcezze (276-277). — Allettamenti necessitanti (278-282). — Libertà calviniana (283-284). — Giansenismo abbattuto dal Rosmini (285). — Mostro fatto in brani (286). " 162-173

LETTERA XVIII.

ARGOMENTO SENZA REPLICA DEL GIANSENISMO ROSMINIANO.

Argomenti in confronto (287). — Il Rosmini apologeta laconico (288-289). — Si burla de' suoi ammiratori, e dà ragione agli accusatori (290-293). — Apologeta ausiliare, condanna senza accorgersene il cliente (296). — Lettera apologetica (297). — Comedia vecchia e nuova (298-300). — L'avvocato condanna il cliente (300-302). — Discorso senza cognizione della causa (303). — Conclusione, e ristampa napoletana (304). " 174-184

LETTERA XIX.

GRAZIA IRRESISTIBILE ALLA QUESNELLIANA.

La sua porzione anche ai clericuzzi e alle donnicciuole (305). — Irresistibile grazia onnipotente: Quesnello, Agostino, Rosmini, il Real Profeta (306-313). — Irresistibile braccio onnipotente. — Verga di ferro (314). — Irresistibili dolcezze della Sposa dei sacri cantici (315). — Irresistibile grazia della divina parola (316). — Saggio di destrezza (317). — Una prefazione (318). — Impresa arditissima. S. Ignazio giansenista (319). — La migliore scusa (320). " 185-193

LETTERA XX.

OGNI APPIGLIO TOLTO AI GIANSENISTI.

Regalo ai Francesi (321). — Il Rosmini alle mani coi Giansenisti (322-323). — Battaglia blanda (324). — I Giansenisti non perdono tutto (325). — Difficoltà per la canonizzazione dei Santi (326). — Grazia trionfatrice alla giansenistica: i giansenisti recuperano tutto (327-330). — Grazia trionfatrice alla luterana (331-333). — Resistenza alla grazia alla giansenistica (333). — Anomalia pelagiana (337). — Morte di Cristo per soli Cristiani (338). — Nessuna grazia fuori della Chiesa (339). " 196-208

LETTERA XXI.

DILETTAZIONE TERRESTRE. — ISTINTO ANIMALE.

Difetto di volontà positivo, e negativo (341-342). — Istinto animale motore e causa totale delle azioni dell'uomo, male morale disperso (343-344). — Dove sia danno maggiore (345). — Si tratta di mentecatti? (346). — O di sonnamboli? (347). — O di bambini? (348). — O d'uomo desto, sano di mento, e presente a sè stesso? (349-350). — Al mondo o v'è una bugia di più, o i moralisti non conobbero mai tutto le specie de' primi moti (351-359). *Pag.* 209-219

LETTERA XXII.

SPETTACOLI OFFERTI DALL'ISTINTO ANIMALE NELL'UOMO.

Giustizia fatta al Rosmini (360-362). — Lemmi alla gran questione (363-364): — Gioochi dell'animale innocenti in causa (365-377). — Uomo duplice o triplice (373-374). — Giustizia nuovamente fatta al Rosmini (373). — Gioochi dell'animale innocenti anche in sè o in atto (378-386). — Gioochi compiti dall'istinto avanti che la volontà si desti (382-386-388). — Gioochi compiti innocentemente anche destata la volontà (387). — Istinto su la scena a far giuocare l'animale, o volontà semplice spettatrice (388). — L'istinto a giuocare liberamente lega la volontà e lo chiude la bocca, onde non zittisca (389-390). — Volontà paralitica, o coll'unica forza di vedere le rappresentazioni giuocate dall'istinto in sua presenza (391). — Filosofica spiegazione del mirandi fenomeni (392-393). n 220-233

LETTERA XXIII.

L'ISTINTO ANIMALE FA GIUOCARE SULLA SCENA SOLO L'UOMO FUOR DI CERVELLO
O ANCHE COL CERVELLO SANO?

Rigorismo del Rosmini (394). — Giustizia fatta al Rosmini (396). — Punto importante della questione (397). — I gioochi dell'animale riguardano anche l'uomo desto, e sano di mente, o presente a sè stesso (398-404). — Anomalia nelle applicazioni particolari (403-413). — Nuova scoperta di sconosciuta attività (406). — Il Rosmini profondo osservatore fin dall'utero materno (408-409). — Osservatore dallo fasce (410). — Progressi mirabili, e nuove scoperte dovute al sagace sperimentare o osservare della scuola rosmiminiana (411). — Bambini di nuova specie (412-413). n 236-250

LETTERA XXIV.

MIRACOLI DELL'ISTINTO ANIMALE.

Segneri e S. Alfonso de' Liguori (414). — Scuola di molti discepoli (415). — Dottrina morale in sè di pericolo spaventoso, e onde se n'aecresca, o diminuisca il pericolo (416-417). — Che no possa temere il decalogo (418-419). — Regole per ascrivere le azioni all'istinto animale: 1.^a Se la può fare una bestia: inganno scoperto dal Rosmini (420-421). — 2.^a Se le azioni si facciano con diletto, prontezza e facilità (422-423). — 3.^a Se la difficoltà è sperabile da una bestia (426-428). — 4.^a Il solo istinto sa ben anco cercar le occasioni di luoghi, persone e oggetti idonei al suo intento: Conclusione (429-430). n 251-262

LETTERA XXV.

ASCETICI ROSMINIANI COLL'ISTINTO ANIMALE, E MICHEL DE MOLINOS
COLLE VIOLENZE DIABOLICHE.

Tristi fati dell'istinto animalesco (431). — Ascetico rosmoliniano in scena a difenderne l'innocenza (432). — S. Paolo, e la mobilità somma delle estremità nervose (433-433). — Non si pensò alla legge (436). — La contemplazione non diede forze (437). — Viaggetto a una visita geniale (438-439). — Volontà paralitica - legata - con la bocca turata - sibrata - semplice apettatrice (438-440). — Decisione magistrale (441). — Dubbio forte (442). — Gli ascetici rosmianiani colla metafisica, poi colle esperienze alla mano: il dubbio è sciolto (443-448). — Sguardo aquilino (443). — Superbia diabolica comune, umiltà degli ascetici rosmianiani (444). — Beniamino Constant buon maestro (443). — I rosmianiani con dialettica rigorosa (448). — Midollo di tutta l'ascetica (449). — Sforzi di Michel De Molinos per non restar di sotto ai rosmianiani in ascetica (450-451). — Suo malgrado cede la palma (451-452). . . . Pag. 263-279

LETTERA XXVI.

DILETTAZIONE TERRESTRE IN CAMPO DI BATTAGLIA.

Benignità dei discepoli di S. Agostino. Il mondo fu sempre lo stesso (453). — Partizione adeguata: bisogna esser giusti (454). — Volontà captivata: rigore spietato (455). — Istinto animale a braccetto coll'istinto umano: servizj scambiabili (456-457). — Miranda apoteosi e sacerdoti sperimentatori (458). — Lega de' due istinti a far guerra (459). — Prima vittoria: il giudizio morale è la preda (460-461). — Pazzi di varie specie (462). — L'io intellettivo accoracciato nel fondo (463). — Proposizioni I e II condannate da Alessandro VIII a 230-239

LETTERA XXVII.

VALEGGIO E VITTORIE DELLA DILETTAZIONE TERRESTRE.

Canoni alla facile intelligenza dell'argomento (467-468). — Debolezza comparativa (469). — Nelle sue apologie il Rosmini dice sempre la verità (470). — Volontà necessitata (470-473). — Esordio e Autropologia emendata (474). — Legge inflessibile da Dio imposta agli infanti, e infanti prevaricatori. Innocenzo X e il Concello di Trento (476). — Errore anomalo. Impostore o l'uno o l'altro (477). — Alessandro VIII. Siamo tutti pelagiani. Giansenio la vince anche nei bambini (478). — Ipotiposi (479). — I pochi istanti, e le infide amiche (480-481). — Il delicatissimo poeta (482). — Francesca da Rimini (483). — La dilettazione terrestre con dominio irresistibile (484) a 230-233

LETTERA XXVIII.

LA NAVE SPINTA CONTRO FURIOSO VENTO DALLA FORZA DELL'AGO MAGNETICO.

Si può o non si può? (485) — La ragione fabbricante di armi (486). — Nave spinta dal solo ago magnetico (487-488). — Esito della navigazione (489). — Da un estremo all'altro (490). — Bisognerebbe fare la meditazione lunga e sagace, con lo sguardo aquilino e tranquillo (491). — L'istinto non lascia nè farc nè cominciare la meditazione (492-493). — Non si sente più che un suono

lontano. Una parentesi (494). — I bisogni degli istinti (495). — Nuove leggi fisiche che vi sono, o non vi sono a piacimento (496). — Si perdo mai il buon senso comune? (497-498) — Altro è intendere, altro è avere una buona ragione (499). — Ci vuole ancora l'animo ben disposto (500). — Faccenda affatto disperata (501). — Gran pazienza necessaria coi convertiti dalla mala vita (502). Pag. 304-318

LETTERA XXIX.

GIANSENIO CONCEDE PIÙ O MENO ALLA DILETTAZIONE TERRESTRE?

Stato di questione: esemplificazione dei Rosmini (504-505). — Gli atti necessitati sono molti o pochi? (507-508) — La volontà in trono a governare i suditi che dormono (508). — Pare di sì, e poi pare di no (509-510). — Volontà vinta anche quando sia tempo di fare la meditazione (511). — Di nuovo sì, e poi di nuovo no (512). — Lo stesso consenso o libero o necessario, come ciascuno vorrà averlo (ivi). — Imprese difficili anche ai grandi ingegni: sforzi ad una conciliazione (513). — Si alza il sipario: un poco di fumo eho si delega: dilettazone terrestre di Giansenio nè più nè meno (514-515). — Si lascia riconoscere a tutto agio (516-521). " 319-321

LETTERA XXX.

IL PARADISO A BUON MERCATO PER TUTTI.

Fatto incredibile, eppur vero (522). — Azioni libere antiaglio da museo (523). — La dilettazone terrestre è proprio quella di Giansenio (524-525). — Si faccia, o non si faccia deliberazione siamo sempre con Giansenio (526-530). — Peccati fatti di propria elezione al mondo non vi sono più (531-532). — Pace fatta (533). — La sana morale (534). — Servizio fatto al diavolo secondo il Grisostomo: che faremo dei confessionali? (535) — Obbiezione fatta per mancanza di memoria (536-537). — Turchi e idolatri, o li converte il Rosmini, o non si convertono più (538). — Nuovo evangelio. La paura dell'inferno passata per sempre (539). — Ai battezzati i peccati non s'imputano, nè recano danno o nocumento alcuno (540-547). — Alcuni vuol dire tutti (540). — Si comprendono tutti i casi possibili (541). — Terza proposizione di Giansenio (542). — Prima tra le proposizioni condannate da Alessandro VIII (543). — Questioni difficilissime 1. come cancellare il peccato originale, 2. dove collocare le anime dei battezzati dopo morte (543). — Il peccato originale sempre lì fermo (546). — Nuova disgiuntiva (547). — Baldoria universale, vita allegra, e paradiso in pugno: chi non si farebbe rosminiano? (548-551). — Un canone del Concilio di Trento (552). — Sforzatevi finchè volete o potete per andare all'inferno: è inutile: non ci potete più arrivare (553). — La prima proposizione di Giansenio in corpo o in anima (554-557). — Il sinodo di Scipione Ricci non può mancarci (558). — Mutazioni sostanziali? no, lo ha detto il Rosmini (559). " 322-326

ERRATA

CORRIGE

82.	14. ma diversi	ma non diversi
88.	27-28. voi (non le) trovate	voi trovate
92.	19. la contraddizioni	la contraddizione
113.	ult. sentenza!	sentenza,
120.	24. Nella lettera	nella prima lettera
133.	15. dell'	dell'
166.	14. della	dalla
167.	53. non procede	proceda
173.	18. imitaria	invitarla
—	ult. altrimenti, Che	altrimenti, che
206.	11. per	per
260.	24. adunchiare	adunghiare
289.	13. et	ex
290.	13. più spaziosa delle	più spaziosa, delle

